

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXX — 31

LOUVAIN

1911 — 12

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

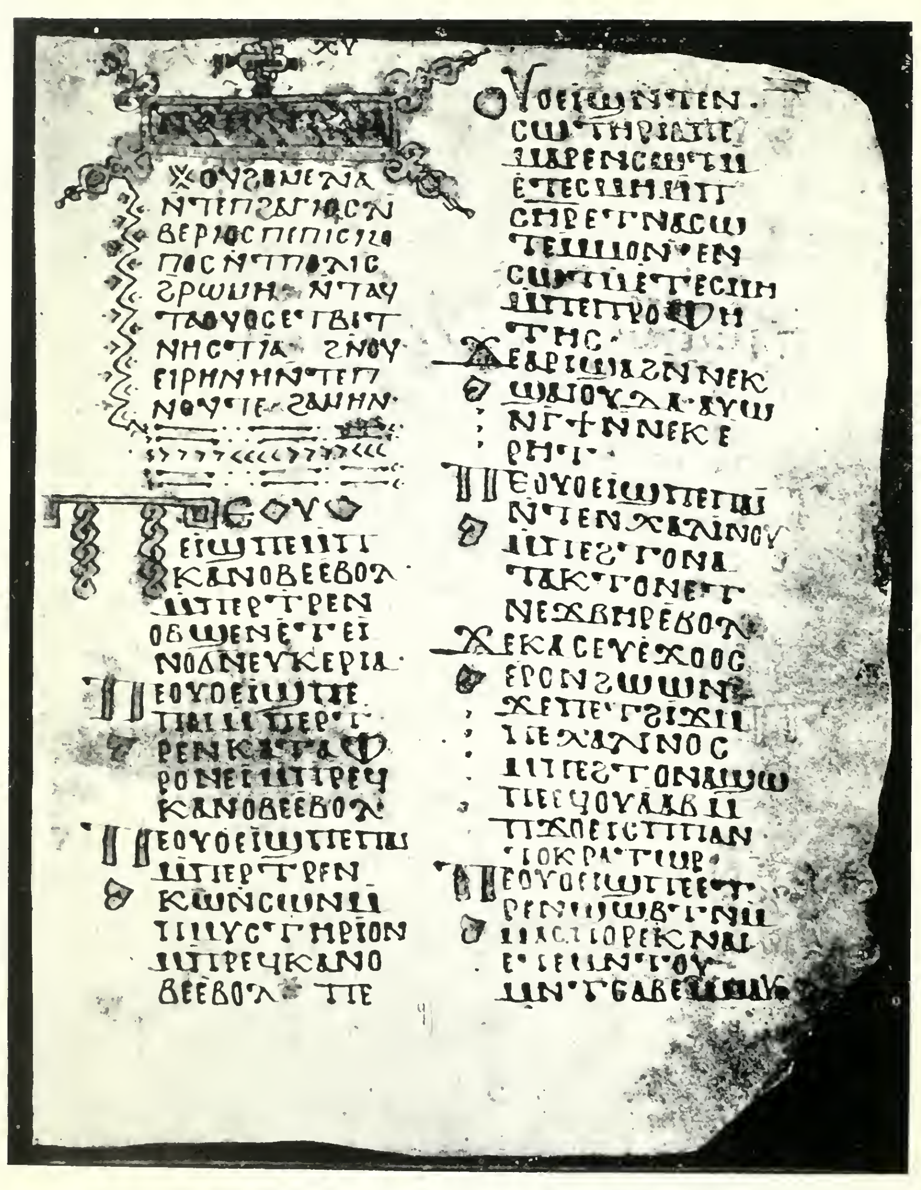
NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XII.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
86, rue de Bruxelles, 86

1911





Cod. Par. Copt. 131² f° 120 R°.

HOMÉLIE INÉDITE DU PAPE LIBÈRE

sur le jeûne.

Le hasard nous a fait rencontrer, au cours de nos recherches dans les manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris, quatre feuillets sahidiques écrits de même main et dont la fortune semble avoir été commune. Après avoir fait partie d'un volume appartenant à la bibliothèque du monastère blanc, ils subirent tous les quatre la même mutilation qui leur a donné la même forme et leur fit perdre une partie de la marge supérieure et, avec elle, leur pagination ; seul le f° 120 a conservé au recto le trait inférieur qui sert habituellement à encadrer le chiffre de la page. Arrivés à Paris avec le stock des feuillets découverts au monastère blanc à la fin du siècle dernier, ils prirent place au volume 131^2 sous les n°s 117, 118, 119 et 120 (1).

(1) Nous avons tenu à donner la reproduction d'un feuillet (120 R°) pour permettre aux chercheurs de retrouver plus facilement les fragments épars de ce volume qui, sans doute, sont comme tant d'autres dispersés dans les différentes bibliothèques d'Europe ; mieux que toute description, cette planche donnera une idée exacte des caractères paléographiques de ce volume. Comme on pourra le constater, l'écriture se rapproche très fort de celle du feuillet reproduit à la planche 38 des *S.S. Bibliorum Fragmenta* vol. III, de Ciasca-Balestri ; peut-être même est-elle de même main. Les folios de Paris peuvent donc être également fixés au X/XIe siècle tout comme le folio du Musée Borgia.

Personne ne semble jusqu'ici les avoir remarqués sinon M. W. E. Crum qui en note l'existence sous le nº 185 de son catalogue des manuscrits coptes du *British Museum* (1), où il est dit que les fos 117, 118, 119 et 120 du volume 1512 de Paris renferment une homélie du Pape Libère. Et en effet, le recto du fo 120 porte, en écriture penchée, un titre : « Sermon que Saint Libère évêque de la ville de Rome a prononcé sur le jeûne, dans la paix de Dieu, amen ». En examinant au mois de janvier dernier ces quatre feuillets, nous nous sommes aperçu qu'ils devaient être classés dans un ordre tout différent. Puisque le 120 Ro nous donnait certainement le commencement du sermon, si les trois autres feuillets renfermaient la suite de ce même sermon, 120 devait venir en tête de la série. Ensuite le 119 Vo contenait manifestement la fin d'un sermon sur le jeûne ; car seule la colonne A porte de l'écriture, B étant restée en blanc ; le texte ne laissait d'ailleurs pas de doute à ce sujet, vu qu'il donne bien la formule finale propre à ce genre de texte (2). L'examen de l'ensemble du texte des quatre feuillets nous permit de constater que 118 faisait suite immédiate à 120, et que 117 précédait immédiatement 119. Il résultait également de cet examen que 118 et 117 ne se raccordaient pas directement ; si 117 + 119 donnaient la fin du sermon dont 120 + 118 renfermaient le commencement, il y avait en tout cas entre les deux séries une lacune dont l'étendue ne pouvait guère être appréciée, la pagination ayant complètement disparu.

Au Vo d'un feuillet palimpseste conservé à la Bibliothè-

---

(1) Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum, by W. E. Crum, London 1905.

(2) ϫⲉⲛⲱϥⲡⲉ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛⲧⲁⲉⲓⲟ ϣⲁ̄ⲉⲛⲉϩ ⲛⲉⲛⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲛ : ~

que du *British Museum* et catalogué sous le n° 185 (1), on lit un titre fort semblable à celui du f° 120 de Paris « [*environ 12 lettres*] Libère l'archevêque parlant sur le jeûne saint, en paix (2) ». Malgré l'état fragmentaire de ce feuillet qui a perdu, vu du V°, son coin gauche supérieur, un énorme triangle au coin gauche inférieur, une partie du bas et la marge de droite, on peut constater qu'il renferme le même texte que les f°s 120 + 118 de Paris avec quelques lignes en plus, mais mutilées (3). Ce palimpseste établit donc d'une façon définitive la série 120 + 118. Restait à savoir si 117 + 119 donnaient la fin du sermon conservé sous le nom de Libère.

En procédant à la recherche d'un original grec ou latin que, peut-être, nous aurions la bonne fortune de retrouver parmi les anonymes ou les *spuria* de la littérature homélitique, nous arrivâmes à découvrir que ces deux derniers feuillets renfermaient une traduction de la fin de la 1e homélie de S. Basile sur le jeûne ; cette traduction correspond au texte grec P. G. t. 31, coll. 181-184. C'est de ce même sermon que la Bibliothèque du Vatican possède une traduction complète en dialecte bohairique (Vat. LVIII, f°s 178-194 ; Zoéga, cod. XI, p. 10) ; le texte des 117 + 119 correspond aux f°s 192 R°-194 du bohairique. Nous arrivions ainsi à la conclusion que les f°s 117 + 119, tout en ayant fait partie du même volume que les f°s 120 + 118,

(1) 185 III^{b}.

(2) [ⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ] ⲗⲓⲃⲉⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓ̈ⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉⲧⲛⲏⲥ (*sic*) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ. Cfr. Ryland n° 62 fol. 3^{a}.

(3) De ce même palimpseste on trouve des fragments à Manchester (Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library Manchester, by W. E. Crum, Manchester 1909) n° 62 ; à Paris 131^{1} foll. 37, 67.

ne renfermaient pas la fin de l'homélie de Libère.

Négligeant pour le moment les fragments de Basile, nous nous sommes décidés, sur le conseil de M. W. E. Crum (1), à éditer le fragment de l'homélie attribuée à Libère.

Pour le texte, nous avions à choisir entre deux manuscrits à peu près de même époque. Celui de Paris paraît pouvoir être placé avec très grande probabilité dans la 1e moitié du XIe siècle (2) ; le palimpseste de Londres est daté approximativement par M. Crum, dans son catalogue de la Bibliothèque Ryland, du X-XII siècle (3). Mais la question d'âge ne pouvait guère nous faire pencher en faveur de l'un plutôt que de l'autre. Si nous nous sommes décidés en faveur du manuscrit de Paris, c'est que d'abord le texte de Londres est très mutilé, et ensuite parce que nous pensons que le premier nous a conservé une tradition textuelle beaucoup plus sûre. En effet, le scribe du palimpseste a transcrit son original avec une hâte qui se trahit par une écriture irrégulière et passablement négligée (4) ; elle se trahit encore par les omissions qu'il a faites et auxquelles il a parfois suppléé en ajoutant une lettre ou un mot au-dessus de la ligne (5) ; il a bien certainement oublié souvent de compléter, ex. ϫεωϥ ϩⲙⲡⲁⲥⲱⲙⲁ pour ϫεϯωϥ ϩⲙⲡⲁⲥⲱⲙⲁ; εϥερϩⲱⲃ̄ et εϥⲟⲩⲣⲟⲧ pour εϥεερϩⲱⲃ̄

(1) Nous sommes heureux de pouvoir exprimer ici à M. Crum notre reconnaissance pour l'intérêt qu'il porte à nos divers travaux et pour les renseignements précieux qu'il nous a fournis à plusieurs reprises.

(2) Cfr. Hyvernat : Album pll. IX, 2 ; X : XI, 4 = Balestri 38.

(3) p. 211.

(4) Genre du spécimen dans le Catalogue du *British Museum* pl. 6, 3, ou plutôt Hyvernat pl. XII, 3, mais écriture plus petite et plus serrée.

(5) Pour toutes les variantes voir les notes ajoutées au bas du texte.

(ⲉϥⲉⲣ̀ϩⲱⲃ̀) et ⲉϥⲉⲟⲩⲣⲟⲧ ; ⲉïⲧⲁ ϯⲛⲏⲥϯⲁⲛⲉ ⲛϯⲟⲩ doit être amendé en ⲉïⲧⲁ[ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ]ϯⲛⲏⲥϯⲁ, etc. Les variantes orthographiques qu'il présente : ⲡⲉⲩⲟⲉïϣ = ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ (1) ; ϯ = ⲧⲉⲓ ; ⲥⲱⲧⲏⲣ = ⲥ̅ⲏ̅ⲣ̅ ; ⲁⲧⲁⲕⲧⲟⲥ = ⲁⲧⲁⲕⲧⲟⲛ ; ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ = ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ; ⲡⲣⲟϩⲁïⲣⲉⲥïⲥ = ⲡⲣⲟϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ; ⲡⲓ = ⲡⲉⲓ ; ϩⲱϥⲧ = ϩⲱⲧⲃ̀ ; ⲉϥⲥ̀ⲃ̀ⲧⲟⲧ = ⲉϥⲥ̀ⲃ̀ⲧⲱⲧ ; ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲟⲣ = ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ; les quelques divergences dans les formes grammaticales, la substitution d'une préposition (ⲛ̄ⲥⲁ = ⲉ ou vice versa) ou d'une conjonction (ⲙⲛ̄ = ⲁⲩⲱ) à une autre, la présence ou l'absence de l'ⲉ de support, la chute ou l'insertion de petites particules comme ⲇⲉ, ⲅⲁⲣ, ⲟⲛ ne prouvent guère en faveur de l'un plutôt que de l'autre ; car un même scribe est bien rarement absolument constant avec lui-même lorsqu'il donne un texte d'une certaine étendue. Toutefois, à considérer l'ensemble, les lectures du manuscrit de Paris (*a*) nous paraissent préférables à celles du palimpseste (*b*), dont nous savons par ailleurs le scribe fort pressé et partant moins attentif. Mais bien plus significatif est le fait qu'aux endroits où *b* s'écarte de *a* on constate, croyons-nous, que c'est *b* qui tantôt ajoute, tantôt omet. Ses ajoutes sont insignifiantes : ⲅⲁⲣ (2), ⲟⲛ (3) ; [ϩⲓⲧⲙ̄]ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗïⲥⲧⲏⲥ (4) parait bien être une glose ; [ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ] ⲉⲧⲟⲟⲧⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛ- (5) est sans doute dans le même cas, car ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ devient embarrassant ; la lacune qui précède ⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ (6) ne nous permet pas de deviner son texte. Par contre, en cinq passages *b* a un texte plus court que celui de *a* (120 R° A ; 118 R° A et B ; 118 V° A et B), sans comp-

---

(1) Le palimpseste écrit une fois aussi ⲡⲉⲟⲩⲟⲉïϣ.
(2) fol. 118 R° et V° note. — (3) 120 V° n. — (4) 118 V° note.
(5) ibid. — (6) ibid.

ter l'omission de ⲛⲁⲓ (120 Rº B), ⲉⲛⲉϩ (Vº A), ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ (118 Vº A). Aux trois passages 118 Rº A, 118 Vº A et B il est impossible de discuter la leçon de *b* qui est trop mutilé en ces endroits : nous pouvons simplement constater que toutes les lettres données par *a* ne peuvent trouver place dans les lacunes de *b*. Heureusement, en 120 Rº A, les deux textes sont suffisamment complets :

a · ⲛⲉⲟⲩⲟⲥⲓϣⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲧ̀ⲣⲉⲛ-ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ ⲙ̀ⲡⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ. Ⲛⲉⲟⲩⲟⲥⲓϣⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲣ-ⲧⲣⲉⲛⲕⲱ ⲛ̀ⲥⲱⲛ ⲙ̀ⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲡⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.	*b* ⲛⲉⲩⲟ|ⲥⲓϣⲛⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲙ̀|ⲡⲉⲣⲧⲣⲉⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲫⲣⲟⲛⲉⲓ̈ ... ⲙⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲛ̀ⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ

Les deux phrases données par *a* finissaient par les mêmes mots ⲡⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ : d'où nous pensons que le scribe pressé de *b* aura pu facilement passer d'une finale à l'autre sans s'en apercevoir.

Au 118 Rº B. la chose paraît tout-à-fait évidente.

a : ⲛϥⲟⲩⲱϩ ⲟⲛ ⲉ̀ⲧⲟⲟⲧϥ ⲉ̀ⲙⲟⲩⲣ ⲛ̀ⲧⲉϥⲡⲣⲟϩⲉⲣⲉⲥⲉⲓⲥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲛϩⲛ̄ⲧⲩⲓⲙⲙⲟⲟϣⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲛ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ϫⲉⲉϥⲉϫⲓ ⲙⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉⲛϫⲓⲥⲉ ⲛ̀ⲙ̀ⲙⲁϥ. ⲉ̀ⲣⲁⲧϥ ⲙ̀ⲡⲉⲭ̄ⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ·	*b* : ⲛϥⲟⲩⲱϩ ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ' ⲉϥⲙⲟⲩⲣ ⲛⲧⲉⲛⲡⲣⲟϩⲁⲓ̈ⲣⲉⲥⲉⲓ̈ⲥ ⲙ̀ⲡⲉϥ|ⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ... ⲉⲛ|ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁϥ · ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲉ ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲙⲡⲓ̈ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ. ⳿/.

La restitution du texte de *b* peut être considérée comme certaine ; car dans la lacune il y a place pour 12 à 13 lettres, or vu le texte de *a*, ⲟⲩⲣⲟⲧ et ⲉⲛ sont certains, et ⲉϩⲟⲩⲛ est demandé par la racine ⲙⲟⲩⲣ ; avec ces trois restitutions, nous arrivons exactement au chiffre de 12 lettres. Ceci étant, nous croyons que le scribe de *b* a de nouveau sauté quelques mots et a passé du 1er ⲟⲩⲣⲟⲧ au second. La preuve en est dans le désordre de sa phrase : ⲉⲛϫⲓ̈ⲥⲉ devient fort obscur ; ⲛ̀ⲙ̀ⲙⲁϥ est inintelligible ;

ⲡⲓ̈ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ « ce mystère » semble bien demander une première mention « du mystère » dans ce qui précède ; avec le texte de *a* toutes ces difficultés tombent, comme on peut s'en rendre compte par l'examen du texte.

Puisque sur les deux exemples que nous pouvons contrôler, *b* a mal copié son original, il est fort probable qu'il en a été de même pour les trois cas qui échappent à notre examen. Dès lors, il est établi que le texte de *b* représente une tradition moins sûre que celle de *a*, les variantes devant être mises généralement sur le compte de la négligence du scribe de *b*. Nous avons donc adopté le texte de *a*, sans vouloir prétendre cependant qu'il soit absolument correct (1) ; nous l'éditons pourtant tel qu'il se trouve dans le manuscrit (2), par principe, parce que nous estimons que c'est, pour le moment, la façon la plus rationnelle d'éditer ces textes. Les variantes du texte de *b* ont été soigneusement données en note de façon à ce que chacun ait sous les yeux toutes les données du problème.

Il n'est sans doute pas sans intérêt de se demander maintenant à quelle époque pourrait remonter l'archétype de ces deux manuscrits, ou en d'autres termes quand aurait été faite cette traduction. En supposant même que le palimpseste soit copié sur le manuscrit de Paris (ce qui n'est pas impossible, mais fort difficile à établir), il ne nous paraît guère probable que le manuscrit de Paris, écrit aux environs du 1r quart du XIe siècle, soit le premier

(1) Il écrit ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ, ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ, ⲛⲏⲥϯⲁ ; ϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲱⲗ (118 V° A) semble bien pour ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ, etc.

(2) Les caractères d'imprimerie ne nous ont pas permis de placer toujours les accents à la place exacte qu'ils occupent dans le manuscrit.

manuscrit de la traduction sahidique d'une homélie du Pape Libère mort en 366 (?). Ce pape, qui au témoignage de St Ambroise (1) avait un certain talent d'orateur, n'a cependant jamais joui devant l'histoire d'une réputation d'éloquence. De son œuvre oratoire, nous n'avons plus qu'un sermon inséré dans les œuvres de St Ambroise et prononcé à l'occasion de la prise de voile de Marcellina (2) ; il n'est donc guère probable que l'on colportait encore au XI[e] siècle, surtout dans l'Église d'Orient, des sermons de Libère. Si on refuse l'authenticité à cette pièce, on ne comprend guère comment un moine de la haute Egypte aurait pu avoir l'idée d'attribuer au XI[e] s. à un auteur sans réputation oratoire un sermon jusque là anonyme ou conservé sous un autre nom.

Il parait d'ailleurs plus plausible de faire remonter l'œuvre de traduction beaucoup plus haut, c'est-à-dire, jusqu'à l'époque où se sont faites la plupart des traductions coptes d'œuvres analogues. Avec M. Leipoldt (3) on peut dire que nous avons beaucoup de raisons de placer l'ensemble de ces traductions avant le concile de Chalcédoine (451). L'homélie attribuée au pape Libère aura donc été traduite à la même époque que les écrits ascétiques, les homélies, les traités dogmatiques et exégétiques des Athanase, des Chrysostôme, des Grégoire de Naziance, des Sévérien, des Basile, etc. (4). Nous en avons presqu'une preuve matérielle dans le fait que cette homélie de Libère a pris place dans les recueils d'homé-

(1) P. L. 8, 1345 note. « ut quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior » (Ambroise *de virgin.* l. III. C. 1.)

(2) P. L. 8, 1345-1349.

(3) Geschichte der koptischen Litteratur, Leipzig 1907, p. 140.

(4) Leipoldt, loc. cit.

lies de ces gloires de l'Eglise d'Orient ; les f[os] 117 + 119 de Paris renferment en effet, comme nous l'avons dit, un fragment de l'homélie de Basile sur le jeûne (1) ; les feuillets épars du palimpseste renferment de même des lambeaux de Chrysostôme, de Basile, de Sévérien (2). C'est donner une explication raisonnable de la présence de l'homélie de Libère au milieu de ces textes, que d'en faire remonter la traduction copte à la même époque. C'est donc avant le milieu du V[e] siècle que notre homélie a passé du grec (peut-être du latin) en copte, qu'elle soit ou non de Libère.

En faveur de l'authenticité de ce texte on peut invoquer comme argument positif l'attribution formelle « à Libère évêque de Rome » faite par nos deux manuscrits (3). Il est vrai qu'instinctivement nous sommes mis en défiance vis-à-vis des scribes coptes ; en l'occurrence nous le sommes d'autant plus que nous savons que l'on colportait dans l'Eglise d'Egypte une lettre de Libère manifestement apocryphe. Cette lettre aurait été écrite au clergé d'Alexandrie par le pape Libère à l'occasion de la mort de St Athanase (4) ; or Libère est mort 7 ou 8 ans avant

(1) Il est moralement certain que l'on retrouvera d'autres feuillets de ce volume ; d'après mes notes, il en existe à Paris, mais mes renseignements ne pouvant être contrôlés pour le moment, il est préférable de ne pas insister.

(2) Cfr British Museum n° 185 ; Ryland n° 62.

(3) La différence de rédaction dans le titre n'a pas, selon nous, d'importance, car il semble bien que les scribes uniformisaient volontiers les titres dans un même volume. B. M dit simplement : Libère l'archevêque.

(4) Zoéga p. 263 l. 4 : ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲛϭⲓ ⲗⲓⲃⲉⲣⲓⲟⲥ ϫⲉⲁϥⲛⲕⲟⲧⲕ ⲛϭⲓ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲁϥⲗⲏⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲙⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲛⲙⲕⲁϩⲛϩⲏⲧ ϩⲓ ⲣ(ⲁϣⲉ). M Crum me signale qu'il existe à la bibliothèque de l'Institut français du Caire un beau manuscrit de cette lettre dont M. Chassinat préparerait l'édition ; cfr. Leipoldt, *Geschichte*, p. 142, n. 1).

Athanase (1). Mais remarquons d'abord que cette lettre est en connexion intime avec « l'histoire de l'Eglise d'Alexandrie » et on sait qu'en fait d'histoire les Coptes nous ont livré surtout un « curieux mélange de vérité et de poésie » (2). En outre le rapprochement des noms de Libère et d'Athanase était fort naturel, étant donné le rôle joué par ces deux personnages dans la question arienne et leurs relations historiquement constatées. Avec ces données, un auteur copte n'était pas embarrassé pour composer et imputer à Libère une lettre au clergé d'Alexandrie, pour le consoler de la mort de son archevêque. Il semble d'ailleurs que ce soit là, peut-être, un simple procédé littéraire chez les coptes ; c'est ainsi qu'à l'occasion de la mort de Pétronios, St Antoine aurait écrit une lettre de consolation aux moines privés de leur supérieur (3) ; de même à la mort de Théodore, St Athanase aurait envoyé une longue lettre à Horsièsi et aux frères de Tabennèsi (4). Tout autre chose, croyons-nous, est l'attribution arbitraire d'un sermon isolé à un auteur fort peu qualifié pour lui donner son nom ; en d'autres termes, la non-authenticité de la lettre n'entraîne nullement celle de l'homélie.

Un autre motif, fort peu décisif il est vrai, milite en faveur du maintien de la tradition représentée par nos deux manuscrits : c'est que l'on ne trouve aucune raison pour refuser à Libère cette homélie. Nous avons fouillé les recueils homélitiques grecs et latins sans parvenir à

(1) La remarque est de Leipoldt, p. 141-2.

(2) Leipoldt, p. 141.

(3) Mingarelli, fragment VIII, p. 198 ssq. = Amélineau, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV, p. 577.

(4) *Annales du Musée Guimet*, t. 17, pp. 293 ssq. ; et pp. 310 ssq.

découvrir quoi que ce soit qui puisse avoir été la source de ce texte (1) ; la citation de Zacharie 8, 19 était cependant un excellent point de repère ; mais elle n'a pas donné de résultat positif. Si nous avions affaire à un texte apocryphe jeté au milieu des œuvres des orateurs du IV[e] siècle, il serait bien étrange que nous ne le retrouvions pas sous le nom de l'un ou de l'autre. D'ailleurs, pour autant que l'on puisse comparer le sermon sur le jeûne avec le sermon pour la prise de voile de Marcellina, on ne voit rien qui nous oblige à refuser ces deux œuvres au même auteur (2).

Nous concluons donc de cet exposé que l'homélie attribuée à Libère est certainement une pièce très ancienne et que l'on ne pourrait taxer de crédulité celui qui en admettrait l'authenticité.

La traduction que nous essayons n'a pas la prétention d'être parfaite ; comme le dit fort judicieusement M. Leipoldt à propos des écrits exégétiques : « uns wäre es oft unmöglich, sie zu deuten, wenn nicht der Urtext erhalten wäre ». N'ayant pas le texte de l'original pour nous assister, nous avons pourtant tenté la traduction parce que la langue copte n'est pas assez communément connue pour que l'on puisse se dispenser de donner la traduction des textes, au risque même de se tromper de temps à autre.

(1) Dom G. Morin a eu l'amabilité de nous aider dans cette recherche et il déclare qu'ayant toujours été particulièrement friand de ce qu'on a écrit anciennement sur Zacharie 8, 19, il aurait remarqué cette homélie si elle existait en latin.

(2) L'interprétation de **ⲧⲛⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲉ ⲡⲥⲁϣϥ̀ ⲉ̀ⲧⲉⲛⲁⲓⲛⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ** pourrait peut-être faire allusion à la coutume romaine de jeûner le samedi ; cfr. S. Augustin, *Epist.* 118 à S. Ambroise : « cum Romam venio, jejuno sabbato ; cum Mediolani sum, non jejuno. Sic et tu ad quamcumque forte Ecclesiam veneris, ejus morem serva ». — S. Jérôme, *Epist.* 28, atteste le même usage ; voyez Cassien, *De coen. instit.*, l. III, c. X (P. L. t. 49, col. 147-9).

Bibl. Nat. 131² f° 120, R° col. A.

ⲟⲩϩⲟⲙⲉⲗⲓⲁ
ⲛ̄ⲧⲉⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲗⲓ
ⲃⲉⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟ
ⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ
ϩ̀ⲣⲱⲙⲏ · ⲛ̄ⲧⲁϥ
ⲧⲁⲟⲩⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲧ
ⲏⲛⲉⲥⲧⲓⲁ · ϩⲛ̄ⲟⲩ
ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲡ
ⲛⲟⲩⲧⲉ · ϩⲁⲙⲏⲛ.[1]

Ⲡ Ⲉ Ⲟ Ⲩ Ⲟ[2]
ⲉⲓϣⲡⲉ ⲙ̄ⲡ
ⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ·
ⲙ̄ⲡⲉⲣⲧ̀ⲣⲉⲛ
ⲟⲃϣⲉⲛ ⲉ̀ⲧⲉⲓ
ⲛⲟⲩ[3] ⲛⲉⲩⲕⲉⲣⲓⲁ .
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣⲡⲉ[4]
ⲡⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲧ̀
ⲣⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲫ
ⲣⲟⲛⲉⲓ[5] ⲙ̄ⲡⲣⲉϥ
ⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ·
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣⲡⲉⲡⲁⲓ
ⲙ̄ⲡⲉⲣⲧⲣⲉⲛ
ⲕⲱ ⲛ̄ⲥⲱⲛ ⲙ̄
ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ
ⲙ̄ⲡⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟ
ⲃⲉ[6] ⲉ̀ⲃⲟⲗ · ⲡⲉ

col. B.

Ⲟⲩⲟⲉⲓϣ[7] ⲛ̄ⲧⲉⲛ
ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁⲡⲉ[8]
ⲙⲁⲣⲉⲛⲥⲱⲧⲙ̄
ⲉ̀ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙ̄ⲡ
ⲥ̄ⲏ̄ⲣ̄[9] ⲉⲧⲛⲁⲥⲱ
ⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ʼⲉⲛ
ⲥⲱⲧⲙ̄[10] ⲉ̀ⲧⲉⲥⲙⲏ
ⲙ̄ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏ
ⲧⲏⲥ ·
Ⲭⲉⲁⲣⲓϣⲁ ϩⲓⲛⲉⲕ
ϣⲁ ⲓⲟⲩⲇⲁ·ⲁⲩⲱ[11]
ⲛⲉ̀ϯ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲉ́
ⲣⲏⲧ ·[12]
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣⲡⲉ[13] ⲡⲁⲓ
ⲛ̄ⲧⲉⲛⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲩ

(1) B. M. a le titre suivant : [ⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ] ⲗⲓⲃⲉⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ · ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲏⲛⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ. Nous restituons d'après Rylands Library n° 62, fol° 3ᵃ.

(2) ⲡ est noir et rouge, ⲉ noir et vert, ⲟⲩⲟ noir et rouge. B. M. est lacéré, il manque 8 à 10 lettres au commencement des 12 premières lignes.

(3) B. M. ⲟⲃϣⲉⲛ ⲉϯⲛⲟⲩ ⲛⲉⲩⲕⲉⲣⲓⲁ ·., disons une fois pour toute que B. M. met un tréma sur tous les ï.

(4) B. M. ⲡⲉⲩⲟ[ⲉⲓϣ.

(5) B. M. omet depuis ⲙ̄ⲡⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ jusque ⲛ̄ⲥⲱⲛ inclus.

(6) B. M. ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ.

(7) ⲡⲉⲩⲟⲉⲓϣ, ⲩ a été ajouté au-dessus de la ligne. — (8) 2 Cor., 6. 2.

(9) B. M. ⲛⲥⲁ ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ. — (10) B. M. ⲛⲥⲱⲧⲙ̄. — (11) B. M. *omis.* ⲁⲩⲱ. — (12) Nahum, $1_{,15}$. — (13) B. M. a ici la même orthographe.

ⲙ̀ⲡⲉϩⲟ ⲛⲁ
ⲧⲁⲕⲧⲟⲛ[1] ⲉⲧ
ⲛⲉϫⲃⲏⲣ[2] ⲉ̀ⲃⲟⲗ ·
Ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉ̀ϫⲟⲟⲥ
⸖ ⲉ̀ⲣⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ·
› ϫⲉⲡⲉⲧϩⲓ̀ϫⲙ̀
› ⲡⲉⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲥ
› ⲙ̀ⲡⲉϩⲟ ⲛⲁϣⲱ
› ⲡⲉ[3] ⲉϥⲟⲩⲁ̀ⲁⲃ[4] ⲙ̀
› ⲡϫⲟⲉⲓⲥ[5] ⲡⲡⲁⲛ
› ⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ[6].
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣⲡⲉ ⲉⲧ
⸖ ⲣⲉⲛϣⲱⲃⲧ[7] ⲛ̄ⲙ̀
ⲙⲁⲥⲡⲟⲣⲉⲕ ⲛⲁⲓ[8]
ⲉⲧⲉⲙⲛ̀ⲧⲟⲩ
ⲙⲛ̀ⲧⲥⲁⲃⲉ ⲙ̀ⲙⲁⲩ[9].
f° 120 col. A. Ⲡⲉⲟⲩⲉⲓ̀ϣⲡⲉ ⲉⲧ
⸖ ⲣⲉⲛⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛ̀ⲑⲉ ⲙ̀ⲛⲙⲁⲕⲁ
ⲣⲓ̀ⲟⲥ[10] ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟ
ⲗⲟⲥ · ϫⲉϯⲱⲃ
ⲙ̀ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ[11]
ϯⲉⲓ̀ⲣⲉ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀
ϩⲙ̀ϩⲁⲗ ·[12]
Ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲣ

⸖ ⲧ̀ⲣⲉⲡϩⲱⲃ ⲡⲱ
ⲱ̀ⲛⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ[13] ⲛ̀ⲧⲉ
ⲛⲉⲣⲛ̀ⲥⲱⲙⲁ
ⲛⲉⲗⲉⲩⲑⲉⲣⲟⲥ ·
Ⲡⲁⲓ̀ ⲉⲧⲛⲁⲗⲟϥⲗϥ̀
⸖ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲕⲁϩ
ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲣⲧⲯⲩ
Ⲭⲏ ϩⲱⲱⲥ ⲛ̀ϩⲙ̀ϩⲁⲗ
ⲧⲁⲓ̀ ⲉⲙⲉⲥⲃⲱⲗ[14]
ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉ̀ⲛⲉϩ[15] · ⲟⲩ
ⲇⲉ ⲉ̀ⲙⲉⲥⲱ̀ϫⲉⲛ[16].
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓ̀ϣⲡⲉ ⲡⲁⲓ
⸖ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉ̀ⲥⲱⲧⲙ̀
ⲛ̀ⲥⲁⲧⲉⲥⲙⲏ[17] ⲙ̀
ⲡⲉⲧⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩ
ⲃⲏⲛ ϩⲛ̀ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧ
ⲃⲁⲓⲣⲟⲟⲩϣ ·
Ϫⲉ ⲧⲱⲟⲩⲛ̀ⲅ̄[18] ⲡⲉ
⸖ ⲧⲛ̀ⲕⲟⲧⲕ̀ ⲛ̄ⲅ̄
› ⲗⲟ ⲟⲩⲧⲉⲛⲉⲧ
› ⲙⲟⲟⲩⲧ[19] ⲧⲁⲣⲉ
Col. B. › ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲣⲟⲩⲟ̀ⲉⲓⲛ
› ⲉⲣⲟⲕ[20] · ⲛ̀ⲧⲉⲛ[21]
ϫⲟⲟⲥ ϩⲱⲱⲛ
ϩⲛ̀ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲏ

---

(1) B. M. ⲛⲁⲧⲁⲕⲧⲟⲥ. — (2) B. M. ⲉⲧⲛⲏϫⲧⲃⲏⲣ. — (3) B. M. ⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ.
(4) B. M. avait oublié ⲩ, il l'a mis au-dessus de la ligne.
(5) B. M. ⲙⲡⲟⲥ ⲡⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲟⲣ. — (6) Zach. 14,20.
(7) B. M. ϣⲱⲧⲉⲃ ⲛⲉⲙⲙⲁⲥⲡⲟⲣⲉⲕ — (8) B. M. *omis.* ⲛⲁⲓ. — (9) Ps. 31, 9.
(10) B. M. ⲡⲉⲩⲟⲉⲓ̈ϣ [ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲱϣ ⲉⲃⲟ]ⲗ ϩⲱⲱⲛ ⲙⲛⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓ̈ⲟⲥ.
(11) B. M. ϫⲉⲱϥ ⲉⲙⲡⲁⲥⲱⲙⲁ. — (12) 1. Cor. 9. 27.
(13) B. M. *loco* ⲉⲃⲟⲗ *habet* ⲛⲧⲟⲟⲧⲉⲛ. — (14) B. M. ⲉⲧⲉⲙⲉⲥⲃⲱⲗ.
(15) B. M. *omis.* ⲉⲛⲉϩ. — (16) B. M. ⲟⲩⲇⲉⲙⲉⲥⲱϫⲛ ·.
(17) B. M. ⲉⲧⲣⲉⲛⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲉⲥⲙ̀ⲏ. — (18) B. M. ⲧⲱⲟⲩ]ⲛ.
(19) B. M. ⲛⲅ̄ⲗⲟⲟⲩⲇⲉⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. — (20) Ephes. 5,14. — (21) B. M. ⲛ̀ⲧⲛ.

131[2] f° 118 R° col. A.

ⲥⲓⲁ · ϫⲉⲁⲓ
ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ[1]
ϯⲛⲙ̀ⲙⲁⲕ ·
Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣⲉ[2] ⲛⲁⲓ
⊲ ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲙⲉⲗⲏⲥ
ⲥ̀ⲱⲧⲙ̀ ⲉ̀ϯⲥⲙⲏ
ⲉⲥⲱϣ[3] ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉ̀
ⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̀ⲧⲧⲁⲡ
ⲣⲟ ⲙ̀ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ
ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ
ⲉⲥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ[4] ·
Ϫⲉ ϣⲁⲧⲛⲁⲩ ⲕ̀
⊲ ⲛⲏϫ ⲛ̀ⲣⲉϥϫ
› ⲛⲁⲁⲩ[5] · ⲉⲕ
› ⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲇⲉ[6]
› ϩⲁⲛϩⲓⲛⲏⲃ ⲧ̀
› ⲛⲁⲩ · ⲕⲟⲃϣ̀[7]
› ⲛⲟⲩⲁⲛⲣⲏⲧⲉ
› ⲕ̀ϫⲓⲣⲉⲕⲣⲓⲕⲉ[8]
› ⲛⲟⲩⲁⲛⲣⲏⲧⲉ ·
› ⲟⲩⲁⲛⲣⲏⲧⲉ ⲉ̀ⲣⲉ
› ⲧⲟⲟⲧⲕ̀ ⲟⲗ̄ⲕ
› ϩⲁⲧⲉⲕⲙⲉⲥⲧ̀
÷ ϩⲏⲧ[9] ·
Ⲉⲧⲉⲧⲁⲓⲧⲉ ⲧⲁ
⊲ ⲙⲉⲗⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲙⲛ̀ⲧ
ⲕⲟⲩⲓ · ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲉⲧ
ⲁⲧϩⲟⲧⲉ[10] ⲛ̀ⲧ
ⲙⲛ̀ⲧⲃ̄ⲣⲣⲉ[11] ⲁⲩⲱ[12]
ⲧ̀ⲙⲛ̀ⲧⲁⲧϭⲟⲙ
÷ ⲛ̀ⲧⲙⲛ̀ⲧϩⲗ̄ⲗⲟ · [13]
Ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓϭⲉ[14] ⲛⲁ
⊲ ⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲙⲁⲣⲉⲛ
ϯⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲓ ⲉϩⲟ̄ⲩ̄
ⲉ̀ⲛⲁⲅⲱⲛ ⲛ̀ⲧ
ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ[15] ⲙ̀ⲡⲉϩ
ⲙⲉ ⲉⲛϩⲟⲟⲩ ⲉⲧ
ⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ̀
ⲟⲩⲟⲩⲣⲟⲧ ⲙ̀ⲛⲟⲩ
ⲙⲛ̀ⲧϫⲱⲱⲣⲉ ·
ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲛ̀ⲛⲉⲓ[16]
ϩⲟⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲏⲛ
ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁϣⲉ
ⲟⲉⲓϣ ⲛⲁⲛ[17] ⲙ̀
ⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟⲧ ·
Ϫⲉⲕⲁⲥ ⲡⲉⲧⲉⲛ
⊲ ⲕⲟⲧⲕ̀ ⲉϥⲉⲧⲱ
ⲟⲩⲛ · ⲡⲁⲣⲅⲟⲥ
ⲉϥⲉⲉⲣϩⲱⲃ[18] ⲛⲁ
ⲙⲉⲗⲏⲥ ⲉϥⲉⲟⲩ

(1) B. M. *add.* ⲟⲛ. Ps. 138,18. — (2) B. M. ⲡⲉⲩⲟⲉⲓϣⲉ.
(3) B. M. ⲛⲁⲙⲉ̀ⲗⲏⲥ [ⲧⲏ] ⲟⲩ ⲥⲱⲧⲙ̀ ⲉⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙⲡⲉⲧⲱϣ.
(4) B. M. *omis.* ⲉⲥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. — (5) B. M. ⲡⲣⲉϥϫⲛⲁⲩ ·/.
(6) B. M. *omis.* ⲇⲉ. — (7) B. M. ⲉⲛⲟⲃϣ. — (8) B. M. ⲉⲕϫⲓ̈[ⲣⲉ]ⲕⲣⲓ̈ⲕⲉ.
(9) Prov. 6,9.
(10) B. M. ⲙ̄ⲛⲧⲙⲛ̀ⲧⲁⲧϩⲟⲧⲉ, le scribe avait oublié l'avant-dernier ⲧ.
(11) B. M. ⲙⲛ̄ⲧⲃⲉⲣⲣⲉ. — (12) B. M. ⲙⲛ. — (13) B. M. ⲙⲛ̄ⲧϩⲉ̀ⲗⲗⲟⲓ̈.
(14) B. M. [ⲉ]ⲧⲃⲉⲡⲁⲓ̈ϭⲉ ⲱ, le scribe a ajouté ϭⲉ au-dessus de la ligne.
(15) B. M. ⲛⲏⲥϯⲁ. — (16) B. M. ϩⲛ̀ⲛⲉϩⲟⲟⲩ, *omisit* ϫⲉⲕⲁⲥ.
(17) B. M. ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲛ̣ⲉⲛ̣ [7 à 8 lettres ϫⲉ]ⲕⲁⲥ ⲉⲛⲉⲧⲱⲟⲩⲛ · ⲡⲁⲣⲅⲟⲥ etc. — (18) B. M. ⲉϥⲉⲣϩⲱⲃ.

ⲣⲟⲩ[1] ⲙ̀ⲙⲟϥ · ⲡ
ϭⲁⲃϩⲏⲧ ⲉϥⲉϣⲱ
ⲡⲉ ⲛϫⲁⲣϩⲏⲧ ·
ⲛⲣⲙ̀ⲣⲁϣ ⲉϥⲉ
ϣⲱⲡⲉ ⲛ̀ⲣⲉϥ
ⲙⲓϣⲉ ⲟⲩⲃⲉⲛ
ϩⲩⲗⲟⲛⲏ ϩⲛ
Col. B. ⲛⲓϩⲟⲟⲩ · ⲡⲉⲧ
ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ̀[2] ⲙ̀ⲙⲏ
ⲛⲉ · ⲛ̀ϥⲟⲩⲱϩ
ⲟⲛ ⲉ̀ⲧⲟⲟⲧϥ ⲉ̀ⲙⲟⲩⲣ[3]
ⲛ̀ⲧⲉϥⲡⲣⲟϩⲉⲣⲉ
ⲥⲓⲥ[4] ⲙ̀ⲡⲉϥⲟⲩⲣⲟⲧ
ⲉ̀ϩⲟⲩ̀ⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲛϩ̀
ⲛⲧ̀ϭⲓⲙⲙⲟⲟϣⲉ
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̀ⲧⲉⲛ
ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ·
ϫⲉⲉϥⲉϫⲓ ⲙⲡⲉⲛ
ⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉⲛϫⲓⲥⲉ
ⲛⲙ̀ⲙⲁϥ · ⲉ̀ⲣⲁⲧϥ̀
ⲙ̀ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ[5]
ⲙ̀ⲡⲉⲓ̀ⲙⲩⲥⲧⲏ
ⲣⲓⲟⲛ ·
Ⲡⲉϫⲁϥ[6] ϩⲛ̀ⲧⲧⲁⲡ
ⲣⲟ ⲛ̀ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ
ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ

ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ
Ⲭⲉⲛⲁⲓⲛⲉⲧⲉⲣⲉⲡ
ϫⲟⲉⲓⲥ[7] ϫⲱ ⲙⲙⲟ
ⲟⲩ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕ
ⲣⲁⲧⲱⲣ · ϫⲉⲧ
ⲛⲏⲥ†ⲁⲡⲉ ⲛⲉϥ
†ⲟⲩ[8] ·
Ⲉⲧⲉⲛⲁⲓⲛⲉ ⲛⲉϥ
ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲓⲟⲛ · ⲛ̀ⲧⲁⲩ
ⲧⲁⲙⲟⲛ ⲛ̀ϩⲛⲧⲟⲩ
V° Col. A. ϫⲉⲁⲡⲥⲁϩ ⲛ̀ⲛⲉⲩ
ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ϫⲱⲕ
ⲉ̀ⲃⲱⲗ[9] ⲛ̀ⲧ̀ⲏⲛⲥ
ⲧⲓⲁ̀ ⲙ̀ⲡⲉⲓ̀ϩⲙⲉ
ⲛ̀ϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁⲩⲕⲩ
÷ ⲣⲓⲍⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ·
Ⲉⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
ⲧ̀ⲏⲛⲥ†ⲁ̀ⲡⲉ ⲡ
†ⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲉ
ⲛⲁⲓ̀ⲛⲉ ⲧⲧⲉⲓⲙⲛ̀
ⲧⲟⲗⲏ ⲉⲛⲧⲁⲩⲁ̀
ⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲉ̀
ⲣⲟⲟⲩ ·
Ⲡⲉϫⲁϥ[10] ϫⲉⲛⲛⲉⲕ
ⲉⲣⲛⲟⲉⲓ̀ⲕ ⲛ̀ⲛⲉⲕ

---

(1) B. M. ⲉϥⲟⲩⲣⲟⲧ. — (2) B. M. ⲡ]ⲟⲗⲩⲧⲉⲩⲉ·ⲙⲙⲏⲛⲏ. — (3) B. M. ⲉϥⲙⲟⲩⲣ.

(4) B. M. ⲛⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓ̈ⲣⲉⲥⲓ̈ⲥ · ⲙⲡⲉϥ [environ 12 lettres] ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̀ⲙⲁϥ. On peut restituer avec quasi certitude ⲙⲡⲉϥ[ⲟⲩⲣⲟⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛ]ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̀ⲙ̀ⲙⲁϥ. — (5) B. M. ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲙ̀ⲡⲓ̈ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ.·/. — (6) B. M. *add.* ⲅⲁⲣ.

(7) B. M. ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲟⲣ, ce dernier mot au dessus de la ligne. Zachar. 8,19. — (8) lisez ϥⲧⲟⲟⲩ B. M.]ⲧⲟⲟⲩ.

(9) B. M. ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲏⲛⲥ†ⲁ ⲙⲡⲉϩⲙⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲕⲩⲣⲓ̈[ⲥⲉⲉ environ 20 lettres] ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ̈ⲥⲧⲏⲥ ·/. ⲉⲓ̈ⲧⲁ ⲧⲏⲛⲥ†ⲁⲡⲉ ⲡ†ⲟⲩ.ⲉⲧⲉⲧⲁⲓ̈ [23 à 24 lettres] ⲧⲟⲟⲧⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲙⲁϩⲧⲉ etc. — (10) B. M. *add.* ⲅⲁⲣ.

ϩⲱⲧⲃ̄[1] ⲛ̇ⲛⲉⲕ
ϫⲓⲟⲩⲉ[2] ⲛ̇ⲛⲉⲕ
ⲉⲣⲙⲛ̇ⲧⲣⲉⲛ̇ⲛⲟⲩϫ
ⲛ̇ⲛⲉⲕⲉ̇ⲛⲉⲓⲟⲟⲩ
ⲙⲉⲓ̈[3] · ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲡⲉⲧⲛⲁϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̇
ⲛⲁⲓ̈ ϩⲛ̇ⲟⲩⲱ̇ⲣϫ̇
ⲉ̇ϥⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥ
ⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲩ⳿ⲙⲏ
ⲉϥⲥⲃ̇ⲧⲱⲧ ⲉ̇ϩⲱⲃ
ⲛⲓ̇ⲙ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ[4] ·
ⲉ̇ⲣⲉ ⲧⲉⲕⲛⲏⲥ⳿ⲁ̇
÷ ϣⲏⲛ ⲛⲁϩⲣⲙ̇ⲛ
ⲛⲟⲩⲧⲉ[5] ·
Ⲉⲓⲧⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉⲧ
⳾ ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁⲛⲉ[6] ⲛ
Col. B.
ⲥⲁϣϥ̇ · ⲉ̇ⲧⲉⲛⲁⲓ
ⲡⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ
ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉⲧ
ⲣⲉⲛⲧⲃ̇ⲃⲟ ⲛⲧⲛ̇[7]
ϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̇ⲣⲟϥ ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲧⲉⲛⲧⲟⲗⲏ[8]
ⲙ̇ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ·
Ⲉⲓ̈ⲧⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ
⳾ ⲧ̇ⲛⲏⲥ⳿ⲁ̇ⲡⲉ ⲛ
ⲙⲏⲧ ⲉⲩ
ⲧⲁⲙⲟⲙⲙⲟⲛ[9] ⲉ̇
ⲃⲟⲗ ϩⲙ̇ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ
ϫⲉⲛⲧⲁⲧϣⲟⲣ[10]
ⲡⲉ ⲛ̇ⲅ̇ⲣⲁⲫⲏ
ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̇
ⲧⲁⲥⲁ̇ϩⲉⲣⲁⲧⲥ ϩⲓ
ⲧⲙ̇ⲡⲙⲏⲧ ⲛ̇
ϣⲁϫⲉ ⲛ̇ⲧⲁⲩⲥ̇
ϩⲁⲓ̈ⲥⲟⲩ ⲉⲛⲉⲡ
ⲗⲁⲝ ϩⲙ̇ⲛⲧⲏ
ⲛ̇ⲃⲉ ⲙ̇ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲙ̇ⲙⲱⲩ
ⲥⲏⲥ ⲉⲧ
ⲣⲉⲛⲫⲩⲗⲁⲥⲥⲉ
ⲙ̇ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̇ⲟⲩ
ⲛⲟϭ ⲛ̇ⲛⲏⲥ⳿ⲁ̇
ⲙⲛ̇ⲟⲩⲧⲃ̄ⲃⲟ ·
Ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉⲉⲧⲣⲉⲩ
⳾ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̇ⲡⲓ̈
ⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁ ⲉⲩ
ⲣⲁϣⲉ ⲙⲛ̇ⲟⲩⲟⲩ[11]

(1) B. M.]ⲕϩⲱϥⲧ.

(2) B. M. *deest* ; arrivait sans doute dans la lacune qui précède ⲕϩⲱϥ̄ⲧ.

(3) Exode, 20, 13-17. B. M. ⲉⲛⲉⲟⲩⲙⲉⲓ [24 à 25 lettres] ⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲟ̄ⲥ̄ . ⲉϥⲥ̄ⲃⲧⲟⲧ ⲉϩⲱⲃ etc. — (4) 2 Tim. $2_{,21}$. — (5) 1 Tim. $5_{,4}$.

(6) B. M. ⲛⲏⲥ⳿ⲁ. — (7) B. M. ..]ⲟⲛ · ⲛⲧⲛ. — (8) B. M. ⲧⲛⲧⲟⲗⲏ.

(9) Le premier ⲙ de ⲙⲙⲟⲛ avait été d'abord écrit ⲛ

(10) B. M. ⲧϣⲟⲣ [environ 30 lettres] ⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓ̈ⲥⲟⲩ etc.

(11) B. M. continue : ⲙⲛ̇ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ ⲁⲩ[ⲱ environ 33 lettres] ⲛⲛ̇ⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲛⲙⲉⲣⲓ̈ⲧⲟⲩ ·/· ⲥⲱ [environ 34 lettres] ϥϫⲱ ⲙ̇ⲙⲟⲥ · ϫⲉⲛⲩⲣⲓ̈ⲥⲥⲉ [environ 34 lettres] ⲛⲣⲓ̈ⲟⲛ · ⲁⲩⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓ̈ϣ ⲙ̇ⲙⲟϥ [environ 35 lettres] ⲉⲛⲥ ⲁⲁϥ ⲛ̇ⲧⲉⲣⲉϥⲃⲱⲛ ⲉϩ [environ 35 lettres] ⲁⲓ̈ⲱⲙⲁ · ⲙⲛ̇ⲛⲥ [......] ; on aperçoit encore le sommet de quelques lettres de la ligne suivante,

Homélie que saint Libère, évêque de la ville de Rome, a prononcée sur le jeûne, dans la paix de Dieu, amen.

C'est le temps du pardon des péchés, n'oublions pas cette occasion très favorable ; c'est le temps pour nous de ne pas mépriser celui qui pardonne les péchés ; c'est le temps pour nous de ne pas délaisser le mystère de celui qui pardonne les péchés ; « c'est le temps de notre rédemption (1) ». obéissons à la voix du Sauveur qui nous sauvera si nous écoutons la voix du prophète : « Célèbres, ô Juda, tes festivités, et rends tes vœux (2) ».

C'est le temps pour nous de mettre le mors au cheval (3) rétif et qui rue (4), afin que l'on nous dise à nous aussi : « Ce qui est sur le mors du cheval, sera saint du Séigneur tout-puissant (5) ». C'est le temps pour nous de museler « ces jeunes mulets qui n'ont pas de sagesse (6) ». C'est le temps pour nous de crier comme le bienheureux apôtre : « Je châtie mon corps, je le réduis en esclavage (7) ». Mes bien-

---

(1) 2 Cor., $6_{,2}$.

(2) Nahum, $1_{,15}$.

(3) Même figure dans Jac. $3_{,2\text{-}3}$.

(4) ⲉⲧⲛⲉϫⲃⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ. Le passage ne nous parait pas laisser de doute sur le sens de cette expression ; ⲃⲏⲣ signifie donc « *calx*, *calcis* ». La variante de *a* ⲉⲧⲛⲉ̀ϫⲃⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ indique que ⲧ doit être pris comme article et ne fait pas partie de la racine. Dès lors le passage de Zoéga p. 658 repris par Peyron s. v° ⲧⲃⲏⲣ, devient clair. En dialecte d'Achmim ⲃⲏⲣ (ⲧ) dans ϯⲧⲃⲏⲣ (C. Schmidt, *Der erste Clemensbrief*, p. 34, l. 21). Il semble bien aussi que nous avons la même racine dans le mot ⲑⲣⲏⲃ (bohairique) où ⲑ n'est non plus que l'article ; d'ailleurs l'expression ϩⲓⲑⲣⲏⲃ ⲉⲃⲟⲗ (Deuter. XXXII, 15) correspond au grec ἀπολακτίζειν = *calcitrare*. Nous croyons donc pouvoir dégager de ces exemples : ⲃⲏⲣ (ⲧ) Achm., Sahid. et, avec métathèse : ⲣⲏⲃ (ⲑ) bohair., = *calx*, *calcis*.

(5) Zach., $14_{,20}$.

(6) Ps. $31_{,9}$.

(7) 1 Cor. $9_{,27}$.

aimés, qu'il ne nous arrive pas d'affranchir ce corps qui doit se corrompre en terre, et de réduire alors en esclavage cette âme qui ne se dissoudra ni ne se corrompra jamais. C'est maintenant le moment d'obéir à la voix de celui qui crie vers nous avec sollicitude : « lèves-toi, toi qui es couché, cesses d'être avec les morts, pour que le Christ t'illumine (1) ». Disons aussi avec franchise : « je me suis levé et je suis avec toi (2) ».

C'est le moment pour les négligents d'écouter la voix qui leur crie par la bouche du sage Salomon : « jusques à quand resteras-tu étendu, paresseux ? quand sortiras-tu de ton sommeil ? tu dors un instant, tu sommeilles un instant pendant qu'un instant ta main est repliée sur ton ombilic (3) ». C'est là la négligence de l'enfance, la témérité de l'adolescence et l'impuissance de la vieillesse.

C'est pourquoi, mes bien-aimés, avançons-nous au combat du jeûne de la sainte quarantaine avec ardeur et vigueur, afin qu'aux jours déterminés qui nous annoncent notre allégresse, celui qui est couché se lève, le paresseux travaille, le négligent devienne actif, le pusillanime devienne courageux, le placide devienne belliqueux à l'égard des plaisirs de ces jours ; que celui qui chaque jour vit chrétiennement, continue encore à mortifier son penchant à la joie pendant que nous sommes à l'approche du mystère, pour qu'il participe plus abondamment à notre allégresse auprès du Christ Seigneur de ce mystère.

Il a dit par la bouche du prophète Zacharie ces paroles (4) : « Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : le jeûne c'est

(1) Ephes. 5,14.
(2) Ps. 138,18.
(3) Prov. 6,9.
(4) Zach. 8,19.

quatre » ; ce qui veut dire les quatre Évangiles où nous avons appris que le docteur des Évangiles a accompli le jeûne de cette quarantaine qui nous a été proclamé.

Il a dit ensuite : « le jeûne c'est cinq » ; ce qui veut dire les cinq commandements auxquels nous sommes assujétis ; à savoir : « tu ne forniqueras pas, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne diras pas de faux témoignages, tu ne désireras pas (1) ». Et ainsi, celui qui gardera ponctuellement ces commandements, deviendra « un vase d'honneur préparé pour toutes sortes de bonnes œuvres (2) » ; que ton jeûne « soit agréable à Dieu (3) ».

Il a dit ensuite : « le jeûne c'est sept » ; ce qui veut dire le jour du sabbat que nous devons sanctifier et garder selon le commandement de Dieu.

Il a dit ensuite : « le jeûne c'est dix » ; nous avons appris dans la loi que, lorsque fut la première Écriture, elle consistait en dix sentences qui furent écrites sur les tablettes par le doigt de Dieu et remises à Moyse pour que nous les gardions en grand jeûne et sanctification.

Il a dit : « qu'ils soient pour la maison de Juda un plaisir et une [joie

(1) Exode $20,_{13-17}$; Deut. $5,_{17-21}$; cfr. Matth., $19,_{18}$; Marc, $10,_{19}$; Rom., $13,_{9}$.

(2) 2 Tim., $2,_{21}$.

(3) 1 Tim., $5,_{4}$.

Index des mots grecs et étrangers

I = f° 120 ; II = f° 118 ; A = R° ; B = V° ; a = 1e colonne ; b = 2e colonne ; n = notes

ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ	II, A^{b}.
—	
ⲕⲁⲧⲁ	κατά, II B^{b}.
ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓ	καταφρονεῖν, I A^{a-n}
ⲕⲩⲣⲓⲍⲉ	κηρύσσειν, II B^{a} ; ⲕⲩⲣⲓ̈[ⲥⲥⲉ] et ⲕⲩⲣⲓ̈ⲥⲥⲉ, II B^{n}.
—	
ⲗⲓⲃⲉⲣⲓⲟⲥ	I A^{a-n}.
—	
ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ	μακάριος, I B^{a-n}.
ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ	μυστήριον, I A^{a-n} ; II A^{b} *bis* ; II A^{n} ; [ⲙⲩⲥⲧ]ⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ (?), II B^{n}.
ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ	νηστεία, *var.* ⲛⲏⲥⲧⲓ̈ⲁ, ⲛⲏⲥϯⲁ, ⲛⲏⲥ ; I A^{a-n} ; II A^{a-b-n} ; II B^{a} *ter* ; II B^{b} *bis*, II B^{n}.
ⲛⲟⲙⲟⲥ	νόμος, II B^{b-n}.
—	
ⲟⲩⲇⲉ	οὐδέ, I B^{a-n}.
—	
ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ	παντοκράτωρ, I A^{b} ; II A^{b} ; ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲟⲣ, I A^{n} ; II A^{n}.
ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ	παρρησία, I B^{b}.
ⲡⲗⲁⲝ	πλάξ, II B^{b-d}.
ⲡⲟⲗⲓⲥ	πόλις, I A^{a}.
ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉ	πολιτεύειν, II A^{b-n}.
ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ	προφήτης, I A^{b} ; II A^{b}.
ⲡⲣⲟϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ	προαίρεσις, II A^{b} ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ II A^{n}.
—	
ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ	II B^{b}.
ⲥⲕⲁⲓⲟⲥ	σκεῦος, II B^{a}.
ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ	I B^{b}.
ⲥⲟⲫⲟⲥ	σοφός, I B^{b}.

ⲥⲱⲙⲁ	σῶμα, I B^{a} *bis*.
ⲥⲱⲧⲏⲣ	σωτήρ, I A^{n} ; ⲥⲏⲣ. I A^{b}.
ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ	σωτηρία, I A^{b} ; [—] I A^{n}.
—	
ⲫⲩⲗⲁⲥⲥⲉ	φυλάσσειν, II B^{b}.
—	
ⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲥ	χαλινός, I A^{b}.
ⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲩ	χαλινοῦν, I A^{b-n}.
ⲭⲥ	χριστός, I B^{b} ; II A^{b}.
—	
ⲯⲩⲭⲏ	ψυχή, I B^{a}.
—	
ϩⲁⲅⲓⲟⲥ	ἅγιος, I A^{a}.
ϩⲟⲙⲉⲗⲓⲁ	ὁμιλία, I A^{a}.
ϩⲩⲇⲟⲛⲏ	ἡδονή, II A^{a}.

TH. LEFORT.

CORRIGENDA

p. 3, n. 2 :	Ryland	*lisez*	Rylands.
p. 4, l. 11 :	»	»	»
p. 6, l. 23, col. 2	ⲙⲛⲓ̈ⲙⲩⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ	»	ⲙⲛⲓ̈ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ.
p. 12, l. 5, col. 1	ϩ̀ⲣⲟⲙⲏ	»	ϩ̀ⲣⲱⲙⲏ.
p. 14, n. 3	[ⲧⲏ]ⲟⲩ	»	[ⲧⲏⲣ]ⲟⲩ.
p. 16, n. 5	I Tim. 5,4	»	Is. 58,5.
p. 17, n. 4	ⲉⲧⲛⲉ́ϫⲃⲏⲣ	»	ⲉⲧⲛⲉϫⲃⲏⲣ
p. 19, n. 3	I Tim. 5,4	»	Is. 58,5.
p. 22, l. 10-11		*ajoutez*	ϩⲣⲱⲙⲏ : I A^{a}.

NOTE SUR LE TEXTE COPTE

DES

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES

Dans l'étude que M. J. Leipoldt a consacrée aux Constitutions apostoliques (*Texte und Untersuchungen*, N. F. XI, 1^b, Leipzig 1904), on lit au commencement de l'annexe la note suivante (p. 59) : « Wie ich nachträglich sehe, hat G. Maspero (*Fragments coptes IV*, im *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* VII, 1886 S. 142 f.) ein saïdisches Blatt (alte Seitenziffern [59] und 60 ; jetziger Besitzer nicht angegeben) veröffentlicht, das zu derselben Handschrift gehört wie die fünf oben von mir mitgeteilten Pariser Blätter, und diesen unmittelbar voraufgeht (es enthält can. eccl. $72,_{1}$-$75,_{10}$). Masperos Ausgabe scheint sehr zuverlässig zu sein. Da ihr keine Uebersetzung beigegeben ist, lasse ich zunächst eine solche folgen ».

En parcourant la traduction que M. Leipoldt donne de ce feuillet, je me suis souvenu d'avoir rencontré le texte copte dans un volume du nouveau fond de Paris. Et en effet, une revue des photographies que j'ai sous la main de bon nombre de folios de cette bibliothèque, me fit retrouver ce que j'étais certain d'avoir rencontré. Le texte édité par M. Maspero se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale au fond copte volume 129^{12} f° 7.

La réflexion de M. Leipoldt que « l'édition de M. Maspero paraît être *sehr zuverlässig* », et surtout les notes qui terminent la page 61 me donnèrent l'idée de collationner le texte de M. Maspero avec

l'original représenté en l'occurence par une excellente photographie ; et voici le résultat de cette collation.

D'abord le folio précède bien immédiatement les f[os] 50-54 du vol. 130[3] comme le devinait M. Leipoldt. Ensuite, il est paginé au R° ⲛⲁ et au V° ⲝ̄ ; la pagination du R° est parfaitement lisible sur la photographie (1).

Quant au texte, il y a peu de fautes à y relever :

Maspero, p. 142,

l. 8, après	ⲁⲛⲁⲩⲛⲱⲥⲧⲏⲥ ·	*intercaler*	ⲙ̀ⲡⲛⲉⲯⲁⲗⲧⲏⲥ (2) ;
l. 8,	ⲛ̀ⲥⲉϯⲟⲩⲱⲛ	*lire*	ⲛ̀ⲥⲉϯⲟⲩⲟⲩⲱⲛ
l. 9,	ⲟⲩⲉⲩⲇⲟⲝⲓⲁ	»	ⲟⲩⲉⲩⲇⲁⲝⲓ̈ⲁ (3) ;
p. 143, l. 2,	ⲛⲉⲧⲛⲁϯⲛⲉⲩⲟⲩⲟⲓ	»	ⲛⲉⲧⲛⲁϯⲙ̀ⲛⲉⲩⲟⲩⲟⲓ̈

Les accents affectent généralement la forme d'un point plus ou moins allongé, placé tantôt juste au dessus de la lettre, tantôt un peu en avant, parfois entre deux lettres ; mais les difficultés typographiques ne permettaient guère à M. Maspero de rendre plus exactement l'original. Pour le reste, son texte est absolument conforme à celui du manuscrit.

Th. Lefort.

---

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'il en était de même quand M. Maspero a eu en main ce folio. Car il est probable qu'à ce moment la fiente de pigeon et les autres saletés qui recouvraient ces feuillets n'avaient point encore disparu Après le nettoyage, les caractères ont pu fort bien réapparaître assez clairement. J'ai récemment constaté le même phénomène à propos d'un feuillet de Leyde (catalogue Pleyte-Boeser, n° 88) faisant partie d'un manuscrit de la recension longue de la vie de Pachôme. Ce que le catalogue donne comme V° est en réalité le R° ; car il est bien paginé ⲥ̄ⲍ̄ au coin droit, avec le chiffre du cahier ⲓ̄ⲇ̄ au coin gauche. M. Boeser qui avait mis ces textes à ma disposition avec une amabilité charmante, m'affirmait qu'au moment où il dressait le catalogue c.-à-d. peu après le nettoyage, cette pagination n'était pas encore apparente.

(2) M. Leipoldt le soupçonnait (p. 61).

(3) Conjecturé par M. Leipoldt p. 60, l. 4.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES (*suite*).

IVᵉ Kāṇḍa.

1, 28. Je ferai observer avec quel soin le glossateur dissèque et réforme ce composé d'ailleurs peu compliqué. *Vikranda* n'est pas dans Böhtlingk.	1, 28, t. dātyūharativikrandaiḥ. g. dātyūhānāṃ ratisaṃbandhino vikrandā dātyūharativikrandās taiḥ.
1, 55, t. Dans l'absence de [Sītā], cet oiseau qui parcourt l'espace, en poussant des cris, ce corbeau, perché sur un arbre, fait entendre un joyeux ramage.	1, 55, t. tāṃ vināthа vihaṅgo 'sau pakṣī praṇaditas tadā vāyasaḥ pādapagataḥ prahṛṣṭam abhikūjati.
56, t. Ce volatile [sera mon] introducteur, il me conduira près de Vaidehī aux grands yeux. g. Voilà qu'au temps de la réunion avec Sītā ce corbeau, ce volatile, qui plane dans les airs, dans l'atmosphère, pousse des cris et par là désigne cette séparation : voilà le sens général ; cependant loin d'elle, dans cette circonstance de la séparation, perché sur un arbre, il fait entendre un joyeux ramage, et par là il indique la réunion : tel est le sens général [de la	56, t. eṣa vai tatra Vaidehyā vihagaḥ pratihārakaḥ pakṣī māṃ tu viçālākṣyāḥ samīpam upaneṣyati. g. tadā Sītāsaṃyogakāle 'sau vāyasaḥ pakṣī vihaṃga ākāçagaḥ san praṇaditas tena ca tadviyogaṃ sūcitavān ity āçayaḥ ; atha tāṃ vinā tadviyogāvasthāyāṃ pādapagataḥ prahṛṣṭam abhikūjati tena tatsaṃyogaṃ sūcayatīty āçayaḥ : tadeva vivṛṇoti : vihagaḥ san pratihārakaḥ : apahāraka ity arthaḥ ; tu : idānīṃ tu sa pakṣī tasyāḥ samīpaṃ māṃ neṣyatīty arthaḥ.

phrase] ; en voici le développement : l'oiseau étant introducteur, ravisseur : tel est le sens ; mais maintenant certes, cet oiseau me conduira près de cette femme : tel est le sens. Kataka cependant lit : « Le volatile poussant des cris de la sorte, l'oiseau qui cause de la joie » : texte archaïque. Le volatile : aussi heureusement qu'il l'est ; ainsi l'oiseau, planant dans les airs croasse, pousse des cris, en sa présence : voilà ce qu'il faut suppléer : cela au temps de la réunion : tel est le sens. Mais maintenant, loin d'elle : au temps de la séparation : autrement, sous-entendu, c'est un cri de malheur : tel est le sens. Puis il est question d'un certain oiseau : perché sur un arbre un corbeau ; [c'est] afin de pousser de joyeux cris [qu'il est ainsi perché] ; ce volatile, l'oiseau, le corbeau que des cris de ce genre font remarquer, là où Sītā se trouve, il lui cause de la joie, en lui présageant la cessation de son extrême infortune ; et moi, moi aussi, il m'introduira près d'elle, il me postera à l'entrée [du chemin] qui conduit dans son voisinage : tel est le sens que l'on donne.

Katakas tu : « pakṣī praṇaditas tathā » iti ; « vihagaḥ prītikārakaḥ » iti ca prācīnaḥ pāṭhaḥ ; asau pakṣī tathātisukhaṃ yathā bhavati, tathā vihagaḥ sann ākāçagaḥ praṇadito nādaṃ kṛtavān asya pūrvam iti çeṣaḥ tatsaṃyogakāle ity arthaḥ. athedānīṃ tāṃ vinā tadviyogakāle anyatheti çeṣaḥ duḥkhanāda ity arthaḥ ; atha kaṃac chakunam āha : pādapagato vāyasaḥ prahṛṣṭaṃ yathā kūjati, eṣa vihaga evaṃ nādaviçiṣṭo vihago vāyaso yatra Sītā tiṣṭhati tatra tasyāḥ prītikārako'tipīḍābhāvasūcakaḥ; māṃ tu māṃ ca tasyāḥ samīpaṃ tatsamīpagamanadvāram upaneṣyaty upasthāpayiṣyatīty artha ity āha.

Cette glose peut passer pour le type du genre.

1, 89, t. Sol... fortuné....
g. fortuné, qui rend heureux. La glose renvoie à Paṇini. 5, 4, 63.

1, 89, t. bhūmih... sukhākṛtā.
g. sukhākṛtā sukhakarī : « sukhapriyād ānulomye » iti ḍāc.

2, 24, t. Va, ô Plavaṃgama, et sonde [les intentions de] ces deux [étrangers, en te présentant] comme un homme du commun ; [étudie] leurs gestes, leurs manières, leur aspect et leur langage.

2, 24, t. tau tvayā prākṛteneva gatvā jñeyau plavaṃgama ; iṅgitānāṃ prakāraiç ca rūpavyābhāṣaṇena ca.

g. Comme quelqu'un du com-

g. yata evam ataḥ : tāv iti prākṛ-

mun, qui est indifférent ; leurs gestes et leurs manières, leurs façons ; leur aspect, s'ils ont une mine avenante ou non ; leur langage, la réponse qu'ils te feront quand tu les aborderas.

teneva udāsīneneva ; iṅgitānāṃ prakārair viçeṣaiḥ ; rūpeṇa saumyāsaumyākāreṇa vyābhāṣaṇena tattatprasaṅge dīyamānottareṇa ca.

Vyābhāṣa n'est pas dans Böhtlingk.

3, 29, t... Il n'y a rien d'incorrect [dans son langage]. 3, 29, t.... na kiṃcid apaçabditam. Le verbe *çabdayati* avec le préfixe *apa* n'est point dans Böhtlingk.

3, 31, t. ... Sa voix lui sort de la poitrine avec netteté ; elle a le volume moyen.

g. ... la voix lui sort de la poitrine, sous forme de médiante ; elle vient du gosier sous forme de *Vaikharī* ; elle parvient à l'oreille de l'auditeur, au sortir de l'orifice guttural ; le son a un volume moyen : il n'est ni très aigu, ni très bas.

3, 31, t. urasthaṃ kaṇṭhagaṃ vākyaṃ vartate madhyamasvaram.

g.... urastham madhyamārūpeṇa, kaṇṭhagaṃ vaikharīrūpeṇa, kaṇṭhavivarāc chrotṛçrotraṃ gataṃ, ata eva madhyamasvaraṃ nātyuccair nātinīcaiḥ.

Les expressions *urastha, kaṇṭhaga* ne sont pas relevées dans Böthlingk.

7, 2, t. Je ne connais nullement la retraite de ce méchant Rakṣas, non plus que sa puissance, son agilité, ni la tribu de ce vil [monstre].

g. De ce méchant Rakṣas, de ce Rakṣas qui fait le mal, je ne connais nullement la retraite, le lieu de refuge, le site de sa mystérieuse habitation. Non, après avoir commis un pareil forfait, il ne mérite pas habiter une royale demeure : tel est le sens.

Sa puissance, sa bravoure, et le reste, son agilité, il bondit

7, 2, t. na jāne nilayaṃ tasya sarvathā pāparakṣasaḥ, sāmarthyaṃ vikramaṃ vāpi dauskuleyasya vā kulam.

g. tasya pāparakṣasaḥ pāpaṃ kṛtavato Rakṣaso nilayaṃ nilayasthānaṃ guptavāsasthānaṃ sarvathā na jāne ; na hīdṛçaṃ pāpaṃ karma kṛtvā rājadhānyāṃ vastum arhatīti bhāvaḥ ; sāmarthyaṃ çauryādi, vikramāṃ viçeṣeṇa krāmati pādavikṣepaṃ karoti yatra tadvāsanagaram ; dauṣkuleyasyety anena Rakṣaḥkulajatvaṃ dhvanitam ;

d'une façon particulière, il fait des bonds en regagnant la ville où il demeure.

La tribu de ce vil [monstre], par là on indique l'origine de la tribu des Rakṣas. Cela, je le sais bien : voilà ce qu'il faut suppléer : le mot ou (*vā*) dans le sens de mais (*tu*).

taj jāne eveti çeṣaḥ : vāçabdo tvarthe ; ata eva Laṅkādvīpaṃ nirdiçya : « sa hi deças tu vadhyasya Rāvaṇasya durātmanaḥ Rākṣasādhipater vāsaḥ sahasrākṣasamadyuteḥ » iti Hanūmadādi presāṇakālikaSugrīvavacasā na virodhaḥ.

Par là aussi est désignée l'île de Laṇkā : « Ce pays, c'est où habite le misérable Rāvaṇa, digne de mort, ce chef suprême des Rākṣasas, qui revêt la splendeur du [dieu] aux mille yeux. »

Il n'y a pas de contradiction entre le langage de Sugrīva et celui de ses messagers occasionnels, Hanūmat et les autres.

D'après la glose il faudrait donc traduire : « Je ne connais nullement la retraite de ce méchant Rakṣas *mais bien* sa puissance etc. » *Kālikā*, deux fois au moins dans le Rāmāyaṇa *2 XLI. 12 ; 6. XXII. 21*, a le sens de *nuage*. Peut-être la glose entend-elle certains *messagers* de ce genre, mais ce n'est guère vraisemblable.

9, 18, t. La clameur des Asuras rugissants me parvint à l'oreille, mais non les cris de joie poussés dans le combat par mon aîné.

g. Les cris de joie, d'allégresse, poussés dans le combat par mon aîné ne me parvinrent pas à l'oreille : telle est la suite des idées.

Specimen de la figure de rhétorique nommée *anukarṣaḥ*.

9, 18, t. nardātam Asurāṇāṃ ca dhvanir me çrotram āgataḥ ; na ratasya ca saṃgrāme kroçato 'pi svano guroḥ.

g. saṃgrāme ratasya niratasya kroçato 'pi guroḥ svano na çrotram āgata ity anukarṣaḥ.

11, 54, t. Celui qui a lancé le corps de cet Asura et brisé ces arbres, s'il approche de mon ermitage, à un yojana tout autour,

55, t. Ce méchant ne survivra certainement point.

g. Celui qui en projetant le corps de l'Asura a brisé ces ar-

11, 54, t. kṣipatā pādapāç ceme saṃbhagnāç cāsurīṃ tanum samantād āçramaṃ pūrṇaṃ yojanaṃ māmakaṃ yadi

55, t. ākrāmaṣyati durbuddhir vyaktaṃ sa na bhaviṣyati.

g. Asurīṃ tanuṃ kṣipatā yeneme pādapāḥ saṃbhagnā ity anvayaḥ,

bres : voilà l'enchaînement [de l'idée] ; celui-là, si de mon ermitage, il indique alors l'approche, de toute part, de tous les côtés, à un yojana plein, [c.-à-d.] à la ronde, il vient ; [s'il] le foule de ses pieds, alors il ne sera plus, il ne vivra plus : voilà le sens.

sa yadi māmakam āçramaṃ tadāgamanam uddiçya samantāt parisaravarti pūrṇaṃ yojanaṃ tatparyantam ākramiṣyati padbhyāṃ sprakṣyati, tarhi na bhaviṣyati, na jīviṣyatīty arthaḥ.

12, 12, t. Alors Rāma, embrassant Sugrīva à l'aimable aspect, lui répondit dans sa grande sagesse *aux applaudissements* de Lakṣmaṇa.

12, 12, t. tato Rāmaḥ, pariṣvajya Sugrīvaṃ priyadarçanam, pratyuvāca mahāprājño Lakṣmaṇānugataṃ vacaḥ.

La glose rapporte le mot *anugatam* non pas à *vacas*, comme je le fais dans ma traduction, mais à Sugrīva, et s'exprime ainsi :

g. *Conforme à* Lakṣmaṇa, semblable à lui : tel est le sens, ou bien parce que Sugrīva lui était devenu par l'affection [qu'il lui portait] comme [un autre] Lakṣmaṇa ; il était devenu sien : voilà le sens.

g. Lakṣmaṇānugatam, tatsamam ity arthaḥ ; yadvā Lakṣmaṇavatpriyatvenānugataṃ svīkṛtam Sugrīvam ity arthaḥ.

13, 1. Le glossateur ne fait aucune observation sur cette construction bizarre. *Saha*, en effet, semble régir le nominatif, contre toute règle. Peut-être faut-il sous entendre *tena* ou quelque mot analogue et traduire, avec une incise :

13, 1, t. Ṛṣyamūkāt sa dharmātmā Kiṣkindhāṃ Lakṣmaṇāgrajaḥ jagāma saha Sugrīvo Vālivikramapālitām.

« Du Ṛṣyamūka le vertueux frère aîné de Lakṣmaṇa se rendit, et avec [lui] Sugrīva, à Kiṣkindhā que défendait le vaillant Vālin.

13, 11. Voilà une expression ignorée jusqu'ici du poète qui la prodigue depuis quelque temps. J'ai cru pouvoir la traduire par *colline*. Du reste *taḍa* est rarement accolé à *giri*. Böthlingk n'en cite aucun exemple.

13, 11. giritaḍa.

13, 30. Composé bizarre : « Le puîné de Rāma, Rāma et les Vānaras ».

13, 30. Rāmānujarāmavānarāḥ.

17, 54, t. Ainsi parla, les traits altérés, percé d'une flèche, le

17, 54, t. ity evam uktvā pariçuṣkavaktraḥ çarābhighātād vya-

magnanime fils du roi des Vānaras, en regardant Rāma, brillant comme un soleil ; puis il demeura silencieux.

thito mahātmā samīkṣya Rāmaṃ ravisaṃnikāçaṃ tūṣṇīṃ babhau Vānararājasūnuḥ.

17, 54, g. Le glossateur se demande s'il n'y a pas de contradiction entre le langage que tient ici Vālin et celui que le poète lui prêtera au sarga suivant (çlokas *46 et suiv.*). Dans le présent sarga, en effet, Vālin blâme en Rāma Bhagavat qu'il louera dans sa personne au sarga XVIII. Est-ce une fantaisie de Vālmīki, pour arriver, par une sorte de détour, à l'éloge de Bhagavat ? Mais à quoi bon cette peine ?

17, 54, g. upasaṃharati : ity evam iti ; asya sargasya tīrthena Rāmastutiparatayā yadyojanaṃ tan na kavinibaddhasya vaktur Vālinas tātparyaviṣayabhūtam : « yad ayuktaṃ mayā pūrvaṃ pramādād vākyam apriyam, tatrāpi khalu me doṣaṃ kartuṃ nārhasi, Rāghava. » ity agre Vālyukteḥ nāpi Vālmīkes tasya duruktyanuvādakatvāt ; atātparyaviṣayam api buddhivaibhavād aksarārthatvena varṇyata iti cet kāvyantaram eva Bhagavataḥ stāvakaṃ kriyatām, kim anena prayāseneti Dik.

24, 28. t. [Rāma] qu'elle n'avait pas vu auparavant, lui, l'élite des héros, [Tārā] le reconnut : C'est Kākutstha, se dit-elle.

g. L'élite des héros, le premier des héros : Celui dont Aṅgada parlait, Kākutstha. le voici, dit-elle en le reconnaissant : telle est la liaison [de l'idée].

24, 28, t... adṛṣṭapūrvaṃ puruṣapradhānam ayaṃ sa Kākutstha iti prajajñe.

g. puruṣapradhānaṃ puruṣaçreṣṭham, so 'ṅgadoktaḥ Kākutstho 'yam iti prajajña iti saṃbandhaḥ.

24, 36, t. Tu sais combien, s'il est privé de sa bien-aimée, l'amant est malheureux ; dans cette conviction, tue-moi, pour que Vālin ne souffre pas de mon absence.

g. Que séparé de son amante, [l'amant] éprouve de la peine, cela tu le sais [toi qui es privé

24, 36, t. tvaṃ vettha tāvad vanitāvihīnaḥ prāpnoti duḥkhaṃ puruṣaḥ kumāraḥ tat tvaṃ prajānañ jahi māṃ na Vālī duḥkhaṃ mamādarçanajaṃ bhajeta.

g. yad vanitāhīno duḥkhaṃ prāpnoti, tat tvam vettha, atas taj jānaṃs tvaṃ māṃ jahi.

de Sītā] et puisque tu le sais, tue-moi.
L'amant, l'homme aimé.
Ou [Tārā] indique la cause de son malheur : l'amant dit-elle (*kumārā*), celui dont le meurtre est blâmé (*ku*tsito *māra*), le meurtre [de Vālin] fournissant à [Tārā] l'occasion d'attester son amour ; ou bien : celui dont le meurtre, dont la mort est l'objet d'un blâme ; par suite de la mort même, cause de malheur : une telle façon de parler [se rapporte à la règle] *bhāve ghaṇ* (Pāṇini, 3, 3, 18) c'est-à-dire à celle des suffixes nominaux en *a*]. On a ici un exemple curieux de la subtilité des glossateurs de l'Inde.

kumāraḥ sundara puruṣaḥ, yadvā duḥkhahetum āha : kumāra iti : kutsito māro yasya, mārakatvena madanasya prasiddheḥ, athavā kutsito māro maraṇaṃ yasya, maraṇād api duḥkhajanakatvād evam uktiḥ, bhāve ghaṇ.

Remarquez le mauvais calembour auquel donne lieu le mot *kumāra*.

28, 8, t. Sortis du sein des nuées, frais comme les feuilles du karpūra et parfumés comme le ketaka, les souffles [de l'air], on les pourrait boire dans le creux des deux mains.

28, 8, t. megho daravinirmuktāḥ karpūradalaçītalāḥ, çakyam añjalibhiḥ pātuṃ vātāḥ ketakagandhinaḥ.

g. Relâchés par les nuages, de leur sein, dit [Rāma] dans sa joie, les souffles de l'air, frais comme les feuilles onctueuses du camphrier, et parfumés comme le ketaka, on les pourrait boire dans le creux des deux mains, expression qui marque un respect excessif, et signifie qu'ils font disparaître à la façon de l'eau la fatigue (et la soif qui en résulte).

g. meghaiḥ svodarād vinirmuktā iti mandatā ; karpūraliptadalavac chītalāḥ ketakagandhino vātāḥ : añjalibhiḥ pātum ity ādarātiçayād uktiḥ ; jalavac chrāntiharatvāc ca.

Je n'ai pas besoin de relever le calembour auquel donne lieu le terme *añjali*.

29, 17, t. C'est à Rāghava que tu dois la prospérité de ta famille ; il a une immense parenté ; sa puissance est sans mesure ; ses qualités personnelles sont incomparables.

29, 17, t. kulasya hetuḥ sphītasya dīrghabandhuç ca Rāghavaḥ aprameyaprabhāvaç ca svayaṃ cāpratimo guṇaiḥ.

g. [Rāma] est l'auteur de ta famille prospère, grande, [il est]

g. tvadīyasya sphītasya mahataḥ kulasya hetur vṛddhihetuḥ dīr-

l'auteur de sa fortune. Son alliance est durable, il est ton allié maintenant et pour l'avenir. Et lui-même... Par *et* [il faut entendre] Lakṣmaṇa.

ghabandhur idānīṃ kālāntare ca bandhuḥ svayaṃ ca cāl Lakṣmaṇaḥ.

Le glossateur se trompe manifestement ici.

Le mot *bandhu*, suivant moi, peut aussi bien s'entendre de la *parenté* étendue de Rāma que de son alliance *durable*.

Quant au sens attribué aux deux *ca* qui signifieraient l'un *kālāntare* par opposition à *idānīm*, et l'autre *Lakṣmaṇa*, c'est de la pure fantaisie.

29, 20, t. Même si [Rāma] n'avait rien fait pour toi, tu devrais t'occuper de son affaire, ô chef des singes. A plus forte raison dois-tu reconnaître le service qu'il t'a rendu [en te rétablissant] dans ton royaume, et en tuant [Vālin].

29, 20, t. akartur api kāryasya bhavān kartā, harīçvara, kiṃ punaḥ pratikartus te rājyena ca vadhena ca.

g. Même s'il n'avait rien fait, s'il ne [t']avait pas rendu service, [tu] devrais t'occuper de son affaire. [En vertu de la règle] *arhe tṛc* (Pāṇini, 3, 3, 169). Rendre à son tour, reconnaître un service.

g. akartur apy anupakartur api kāryasya kartā, arhe tṛc, pratikartur upakartaḥ.

La règle citée de Pāṇini concerne les futurs d'obligation.

30, 16, t. [Lakṣmaṇa dit à Rāma :] Pourquoi, noble [prince] devenir l'esclave de ton amour ? Pourquoi cet abaissement de ton caractère énergique ? Ton trouble t'empêche de méditer ; que ne cède-t-il ici devant le Yoga ?

30, 16, t. kim, ārya, kāmasya vaçaṃ gatena, kim ātmapauruṣyaparābhavena ayaṃ hriyā saṃhriyate samādhiḥ kim atra yogena nivartate na ?

g. Lakṣmaṇa rappelle à son frère le yoga de l'œuvre et de la connaissance pour le développement de son énergie et la cessation de son infortune : Debout lui dit-il.

Puisque ton amour excessif est cause de tout le mal, il faut y renoncer et tout le mal finira : tel est le sens général de cette

g. atha Lakṣmaṇaḥ karmayogajñānayogāv eva pauruṣavṛddhaye duḥkhaçāntaye cānutiṣṭheti smārayati. kim āryetyādi: he! ārya, kāmasya vaçaṃgatena tvayā kiṃ karma kṛtaṃ syāt, api caivaṃ kāmavaçatvenātmapauruṣasya svapauruṣasyābhibhavena kiṃ prayojanaṃ sādhitaṃ syāt, tasmāt kāmavaçatvaṃ

glose où apparaît un nom nouveau Katakakṛt, à moins que ce ne soit le même que Kataka. Plus bas, au çloka 35, il est question des Katakakṛtaḥ. Cf. I, 4, 2. Ces deux çlokas parlent aussi de variantes en mètre paṅkti.
L'édition du sud lit ainsi le second vers : ayam sadā saṃhriyate samādhiḥ kim atra yogena nivartitena.

tyaktvā karmayogaṃ kuru, kiṃca snānādikarmayogottarakālam avasara[ṃ] prapto 'yam samādhir Brahmānusaṃdhānam, hriyā haratīti hrīḥ çokas tena kim arthaṃ saṃhriyate? Atrāsyām avasthāyāṃ yogena samādhinā sarvaṃ duḥkham iti çeṣaḥ. Kiṃ na nivartate, api tu nivartata evety arthaḥ evam eva pāṅktaḥ pāṭha iti Katakakṛt, pāṭhāntaram tv asya yojanāçaktyā kalpitam iti ca saḥ.

31, 28, t. En présence de la voluptueuse insouciance de Sugrīva et [de l'air provocateur des singes], le vaillant héros qui veillait aux intérêts de son aîné entra dans un nouvel accès de de fureur.

31, 28, t. Sugrīvasya pramādaṃ ca pūrvajasyārtham ātmavān dṛṣṭvā krodhavaçaṃ vīraḥ punar eva jagāma saḥ.

g. La voluptueuse insouciance [de Sugrīva] et, par *et* [il faut entendre] l'air provocateur des Vānaras.

g. pramādaṃ ca cād Vānarapratirodhaṃ ca, pūrvajasya Rāmasyārthaṃ ca dṛṣṭvā vicārya.

Nous avons déjà rencontré plusieurs fois cette façon d'interpréter la conjonction *ca*.

31, 34, t. Si tu réussis à disposer favorablement le Vānara, en lui parlant de la sorte, reviens vite me rapporter ce qu'il te dira, cher enfant, vainqueur de tes ennemis.

31, 34, t. tasya vākyaṃ yadi ruciḥ kriyatāṃ sādhu vānaraḥ ; ity uktvā çīghram āgaccha vatsa vākyam ariṃdama.

g. Cette parole mienne après la lui avoir rapportée de cette façon, tâche que ce Vānara Sugrīva soit disposé favorablement ; puis aussitôt, s'il nous est favorable, alors prend son mot d'ordre et reviens promptement.

g. idam uktaṃ mama vākyaṃ tasmai ity uktaprakāreṇoktvā sa vānaraḥ Sugrīvaḥ sādhu sādhukārī yathā bhavati tathā kriyatām ; anantaraṃ tasyāsmāsu yadi rucir bhavati tadā tasya vākyaṃ çrutvā çīghram āgaccha.

Nous avons ici un exemple de la façon dont le glossateur tourne et retourne un texte.

31, 39, t. Cependant, à la vue de Lakṣmaṇa les Vānaras poussèrent des cris, [tout en cherchant à] calmer son courroux ; la frayeur leur troublait l'esprit.	31, 39, t. tataḥ kilakilāṃ cakrur Lakṣmaṇam prekṣya Vānarāḥ prasādayantas taṃ kruddhaṃ bhayamohitacetasaḥ.
g. Aussitôt qu'Angada se fut approché de Sugrīva les Vānaras, de frayeur, de colère, etc. poussèrent de nombreux cris kilakilā, [à l'aspect] de Lakṣmaṇa.	g. tato 'ṅgadasya Sugrīvasamīpagamanānantaraṃ Vānarāṇām bhayakrodhādijaḥ çabdasamūhaḥ kilakilā taṃ Lakṣmaṇam [dṛṣṭvā].

Kilakilā est le cri attribué aux singes, sous l'impression d'une passion quelconque. Ici c'est surtout la frayeur qui le leur arrache.

31, 47, t. Le frère de Rāghava, Lakṣmaṇa, son porte-paroles, chargé de communiquer ses volontés, le voici venu sur son ordre, à lui, Rāma.	31, 47, t. sa eṣa Rāghavabhrātā Lakṣmaṇo vākyasārathiḥ vyavasāyarathaḥ prāptas tasya Rāmasya çāsanāt.
Je relève ce passage à cause de l'originalité de cette expres-	g. vākyaṃ Rāmavakyaṃ sārathir yasya vyavasāyaḥ kartavyārthaniçcayaḥ sa ratho yasya.

sion : Lakṣmaṇa *char* de la parole de Rāma, *char* de ses volontés, pour exprimer qu'il est chargé de les transmettre.

38, 4, t. Sors de Kiskindhā, s'il te plaît, ami.	38, 4, t. Kiṣkindhāyā viniṣkrāma yadi te, saumya, rocate.
g. Commandement dans la prière. Cf. 4. LVIII. 9. — Ceci par opposition à un ordre impérieux.	g. viniṣkrāmeti prārthane loṭ.

39, 44, t. Officiers Vānaras, après avoir installé confortablement, suivant les règles, vos troupes au bord des torrents, dans les montagnes et dans tous les bois, que chacun fasse le recensement exact de son armée.	39, 44, t. yathāsukhaṃ parataṇirjhareṣu vaneṣu sarveṣu ca, Vānarendrāḥ, niviçayitvā vidhivad balāni balaṃ balajñaḥ pratipattum īṣṭe.
g. Hé ! officiers Vānaras, après avoir installé vos troupes con-	g. bho, Vānarendrāḥ, parvatādiṣu yathāsukhaṃ svāni balāni nive-

fortablement dans les montagnes, etc. ; là, qui connaît les troupes, qui sait l'effectif des troupes peut connaître, sera informé de la présence de celui-ci, de l'absence de celui-là : le présent pour le potentiel.

çayitvā teṣu yo balajño balatattvajñaḥ : pratipattuṃ ka āgataḥ ko nāgata iti jñātum īṣṭe īço bhavet : liṅarthe laṭ.

40, 50, t. Sur la rive septentrionale de [ce lac] aux eaux douces, à treize yojanas [de distance] se trouve le mont Jātarūpaçila, très élevé, brillant comme l'or.

40, 50, t. svādūdasyottare tīre yojanāni trayodaça, Jātarūpaçilo nāma sumahān kanakaprabhaḥ.

g. La glose signale ici un texte *pāṅktaḥ*. Voir pour cette expression 2. LXXIX. 12. et Böhtlingk 1er supplément. Voir aussi : 4. LIV. 7.

g. svādūdasya çuddhodakasya samudrasya « uttare tīre » iti pāṅktaḥ pāṭhaḥ.

43, 61, t. Heureux tous ensemble avec vos parents, comblés par moi de toute sorte de distinctions flatteuses, vous parcourrez la terre, vos ennemis pacifiés, accompagnés de vos amis, sustentés par les êtres, ô Plavaṃgamas.

43, 61, t. tataḥ kṛtārthāḥ sahitāḥ sabāndhavā mayārcitāḥ sarvaguṇair manoramaiḥ cariṣyathorvīṃ prati çāntaçātravāḥ sahapriyā bhūtadharāḥ Plavaṃgamāḥ.

g. La glose explique le mot *bhūtadharāḥ*. Il s'agit de ceux qui sont sustentés par les êtres vivants, qui tirent d'eux leur subsistance.

g. bhūtadharā bhūtaiḥ prāṇibhir dhriyante te bhūtadharāḥ, prāṇibhir upajīvyā ity arthaḥ.

47, 5, t. Partout les Vānaras rencontraient des arbres chargés de fruits de toute saison ; ils s'y installaient, chaque soir, pour passer la nuit.

47, 5, t. sarvartukāṃç ca deçeṣu Vānarāḥ saphaladrumān āsādya rajanīṃ çayyāṃ cakruḥ sarveṣv ahaḥsu te.

g. La glose explique ce texte d'ailleurs fort clair, et observe que les arbres devaient à une faveur de Rāma cette propriété d'être couverts de fruits de toute saison.

g. teṣu deçeṣu sarvartukān nityasaṃnihitasarvartuyuktān, ata eva sadāsaphaladrumān sarveṣv ahaḥsu vicayanasamaye samāsādya kāmaṃ prāpya, rajanīṃ rajanyāṃ çayyāṃ cakruḥ

Le qualificatif ṛtuka n'est pas dans Böhtlingk.

tādṛçavṛkṣavatvaṃ ca deçasya Rāmaprasādāt.

51, 11, t. C'est lui [Maya] qui forma par sa magie toute cette forêt d'or. Jadis il fut l'architecte universel des chefs des Dānavas.

51, 11, t. [Mayena] tenedaṃ nirmitaṃ sarvaṃ māyayā kāñcanaṃ vanam ; purā Dānavamukhyānāṃ viçvakarmā babhūva ha.

g. Par sa magie, sa puissance de créer des merveilles. A celui qui, dans son incertitude [demanderait :]quel [est-ce] Maya? [le poète] dit sa notoriété : Jadis, dit-il, ce fut l'artiste Viçvakarman ; certes [cela est] connu.

g. māyayā vicitranirmāṇaçaktyā ko Maya ity āçañkya tat prasiddhim āha : pureti viçvakarmā çilpī, ha prasiddham.

La glose appuie sur la particule *ha* qui le plus souvent est explétive.

52, 10, t. Tous, le visage sans couleur, tous livrés à nos réflexions, plongés dans un océan de chagrin que nous ne pouvons traverser.

52, 10, t. vivarṇavadanāḥ sarve, sarve dhyānaparāyaṇāḥ nādhigacchāmahe pāraṃ magnāç cintāmahārṇave.

g. La glose coupe le mot *ādhigacchāmahe* pour en faire un impératif suivi de l'interjection *he* : « Ne traversons-nous pas, hé ! [se] disaient [les singes], pour réveiller leur propre vaillance ; nous ne *parvenions* pas à l'autre rive de ce grand océan de peines : voilà ce qu'il faut suppléer.

g. nādhigacchāma he iti svayaṃprabhāsaṃ bodhanam ; nādhyagacchāma pāram, cintāmahārṇavasyeti çeṣaḥ.

La glose lit l'imparfait *agacchâma*. On a ici un exemple de la façon dont les commentateurs hindous savent compliquer les textes les plus simples.

58, 30, t. C'est que, par la vertu de notre alimentation et de nature, ô Vānaras, nous voyons toujours distinctement jusqu'à cent Yojanas.

58, 30, t. tasmād āhāravīryeṇa nisargeṇa ca, Vānarāḥ, āyojanaçatāt sāgrād vayaṃ paçyāma nityaçaḥ.

g. Böhtlingk, 1[er] supplément traduit *ā* (ou *āñ*) *abhividhau* par

g. tasmād uktividyāsiddheḥ, nisargeṇāhāravīryeṇa ca māṃsa-

bis inclusive, par opposition avec *ā maryādāyām*, bis exclusive. Il ne cite d'ailleurs pas d'autre référence que le grammairien Vopadeva II, 19. La glose confirme ce sens en ajoutant : jusqu'à cent Yojanas et quelque chose en plus.

viçeṣāhārabalena ca, āṅ abhividhau, sāgrāt kiṃcidadhikād yojanaçatāt.

60, 9, t. Il y avait huit mille ans que j'habitais le mont Vindhya [sans] ce vertueux ascète, Niçākara, allé au ciel.

60, 9, t. astau varṣasahasrāṇi tenāsminn ṛṣiṇā girau, vasato mama, dharmajñe svar gate tu Niçākare.

g. Grammaticalement ce çloka est à peu près inintelligible, le glossateur le rend parfaitement clair en ajoutant la proposition *sans* (vinā). Il traduit : « Le Ṛṣi Niçākara étant allé au ciel, tandis que sans lui je séjournais sur la montagne, huit mille ans se passèrent ».
J'observe que le reste du récit ne concorde guère.

g. Niçākare ṛṣau svar gate tena vinātra girau vasato mamāṣṭau varṣasahasrāṇi gatānīti çeṣaḥ.

63, 15, t. Alors, avec l'impétuosité de Pavana, ces excellents Plavagas, redevenus pleins de vaillance, s'élancèrent dans la direction aimée d'Abhijit, à la recherche de la fille de Janaka.

63, 15, t. atha Pavanasamānavikramāḥ Plavagavarāḥ pratilabdhapauruṣāḥ, Abhijidabhimukhāṃ diçaṃ yayur Janakasutāparimārgaṇonmukhāḥ.

g. L'édition du sud porte abhimukhā diçam, au lieu de : abhimukhāṃ diçam, mais, peut-être, est-ce une faute d'impression.
Sur kvip, Cf. Pāṇini, surtout : 3, II, 88 et suiv. La glose propose plusieurs sens pour Abhijit, le nom d'un Nakṣatra, c.-à-d. d'une constellation, et jouant sur le mot, elle conclut : [Les Plavagas s'élancent vers] cette région dans laquelle se rencontrera Rāvana, voué à la défaite.

g. pratilabdhaṃ prāptaṃ pauruṣaṃ pauruṣapravṛttikālo yais te Abhijidabhimukhām Abhijinnakṣatrasaṃmukhāṃ diçaṃ dakṣiṇāṃ ; yadvābhijit, bāhulakāt karmaṇi kvip, Abhijetavyo Rāvaṇaḥ saṃmukho yasyāṃ tāṃ diçam.

Ve Kāṇḍa.

1, 38, t. [Tel qu'un trait.... part avec la rapidité de Çvasana], Ainsi, je me rendrai à Laṅkā, protégée par Rāvaṇa. Si je n'y rencontre pas la fille de Janaka, etc.
g. Je partirai avec cette vitesse, et ainsi parti, je m'en reviendrai après avoir rempli ma mission : voilà ce qui est *insinué*. Voici maintenant l'*explication* : Non certes, dit-il, etc.

1, 38, t. [yathā... çaraḥ Çvasanavikramaḥ] gacchet tadvad gamiṣyāmi Laṅkāṃ Rāvaṇapālitām ; na hi drakṣyāmi yadi tāṃ Laṅkāyāṃ Janakātmajām.
g. tadvad gamiṣyāmi, anena tadvad eva gatvā kṛtakārya āgamiṣyāmīti sūcitam ; tasyaiva prapañcaḥ : na hītyādi.

sūcitam et *prapañcaḥ* sont des termes de glose.

1, 51, t. Emportées par leur légèreté, elles tombèrent dans l'océan, les fleurs nuancées et variées des arbres que le souffle [produit par le bond] du kapi avait détachées [de leurs tiges].
g. Cette coupe (*cheda*), de même que l'équivalence donnée à l'expression *upapannam*, décèle, une fois de plus, le soin scrupuleux avec lequel le glossateur remplit sa tâche.

1, 51, t. laghutvenopapannaṃ tad vicitraṃ sāgare 'patat, drumāṇāṃ vividhaṃ puṣpaṃ kapivāyusamīritam.
g. apatad iti cchedaḥ ; yad apatat tal laghutvenopapannam upapattimat.

1, 56, t. Les prunelles d'Hanumat, luisantes comme l'éclair, étincelaient pareilles à deux brasiers allumés sur un mont.
g. Étincelaient, brillaient d'une façon particulière, [comme] deux feux, deux brasiers.

1, 56, t. tasya vidyutprabhākāre... nayane viprakāçete parvatasthāv ivānalau.
g. viprakāçete viçeṣeṇa prakāçete sma analau dāvānalau.

Je crois que le mot *nayana*, en me fondant sur ce passage, désigne la *prunelle* de l'œil, et *cakṣuḥ* l'œil entier.

1, 93, t. Le tigre des kapis voyagera sur ton dos ; c'est le puis-

1, 93, t. sa eṣa kapiçārdūlas tvām upareti vīryavān, Hanūmān Rā-

sant et terrible Hanumat qui, soucieux des intérêts de Râma, s'est précipité dans l'espace ; tu vois sa fatigue : Debout.

g. Après avoir expliqué la première partie de ce vers hypermétrique, la glose reproduit textuellement la dernière qu'elle donne pour un texte ancien, pāṅkta. Puis elle signale, d'après Kataka, plusieurs çlokas rejetés par la plupart et qui suivaient immédiatement celui-ci. L'édition du sud les admet (*Cf. 5. I. 97-101*). J'ai cru pouvoir relever cette glose, comme assez caractéristique.

makāryārthī bhīmakarmā kham āplutaḥ çramaṃ ca Plavagendrasya samīkṣyotthātum arhasi.

g. uparyeti tavoparipradeçaṃ prāpnoti, tasmād viçrāmāya tvam uttiṣṭheti pūrveṇānvayaḥ. Etad uttaram : « Hanūmān Rāmakāryārthī bhīmakarmā kham āplutaḥ çramaṃ ca Plavagendrasya samīkṣyotthātum arhasi », iti prācīnaḥ pāṅktaḥ pāṭhaḥ ; atra kham āpluta ity anantaraṃ kecic chlokāḥ prakṣiptāḥ parair iti Katakaḥ ; yato Rāmakāryārthī yataç ca çrāmyati tatas tasya çramaṃ samīkṣyotthātum arhasi.

1, 108, t. Voici cent yojanas que [parcourt] ce kapi en nageant dans l'espace. Qu'il fasse le reste sur ton dos, sans peine, me dit [Sagara].

1, 108, t. yojanānāṁ çataṃ cāpi kapir eṣa kham āplutaḥ, tava sānuṣu viçrāntaḥ çeṣaṃ prakramatām iti.

109, t. Installe-toi donc sur moi, tigre des Haris, et voyage à loisir.

g. Le mont explique à Hanumat la mission qu'il a à remplir près de lui.

Remarquez le terme *yojana*, pris dans deux sens différents par le glossateur, au neutre comme mesure de longueur, et au féminin comme construction grammaticale.

Quelques-uns (*kecit*) rejettent comme interpolés le *demi*-çloka *tiṣṭha tvam* etc. que d'ailleurs n'admet pas non plus l'édition du sud (*Cf. 5. 1, 118.*)

109, t. tiṣṭha tvaṃ, Hariçārdūla, mayi viçramya gamyatām.

g. preraṇāprakāraḥ : yojanānām iti. Yojanānāṃ çatam api prakramituṃ kham āpluta eṣa kapiḥ çeṣaṃ prakrāntāvaçeṣaṃ tava sānuṣu viçrāntaḥ san prakramatām iti ; yataḥ prerito 'smi, ato mayi tiṣṭha ; sthitvā viçramya paççād gamyatām iti yojanā, atra « tiṣṭha tvam » ity ardhaṃ prakṣiptam iti kecit.

A partir du çloka 149 de l'édition de Bombay et du çloka 157 de l'édition du sud, il y a quelques çlokas donnés comme authentiques par celle-là et interpolés par celle-ci : ce sont les cinq premiers ; d'autres suivent que les deux éditions rejettent comme interpolés. Les voici :

Édition de Bombay.

1, 150. taṃ prayāntaṃ samudvīkṣya Surasā vākyam abravīt : balaṃ jijñāsamānā sā nāgamātā Hanūmataḥ ;
151. niviçya vadanaṃ me 'dya gantavyaṃ, Vānarottama, vara eṣa purā datto mama Dhātreti satvarā ;
152. vyādāya vipulaṃ vaktraṃ sthitā sā Māruteḥ puraḥ ; evam uktaḥ Surasayā kruddho Vānarapuṃgavaḥ
153. abravīt kuru vai vaktraṃ yena māṃ viṣahiṣyasi ; ity uktvā Surasāṃ kruddho daçayojanam āyatām ;
154. daçayojanavistāro Hanūmān abhavat tadā : cakāra Surasāpy āsyaṃ viṃçad yojanam āyatam ;
155. tad dṛṣṭvā vyāditaṃ tv āsyam Vāyuputraḥ etc.

La glose, après avoir reproduit ce passage, observe que c'est là le texte ancien (*prācīnaḥ pāṭhaḥ*), elle ajoute : Atra : « tad dṛṣṭvā meghasaṃkāçaṃ viṃçad yojanam āyatam ; Hanumāṃs tu tataḥ kruddhas triṃçad yojanam āyataḥ — Cakāra Surasā vaktraṃ catvāriṃçat tathocchritam ; babhūva Hanumān vīraḥ pañcāçad yojanocchritaḥ — Cakāra Surasā vaktraṃ ṣaṣṭiyojanam ucchritam : tadaiva Hanumān vīraḥ saptatiṃ yojanocchritaḥ — Cakāra Surasā vaktram açītiyojanocchritam ; Hanūmān Analaprakhyo navatiṃ yojanocchritaḥ — Cakāra Surasā vaktraṃ çatayojanam āyatam » iti çlokāstu prakṣiptā iti Katakaḥ.

Édition sud.

prakṣiptaçlokāḥ.
1. tam prayāntaṃ samudvīkṣya Surasā vākyam abravīt : balaṃ jijñāsamānā vai nāgamātā Hanūmataḥ
2. praviçya vadanaṃ me 'dya yantavyaṃ, Vānarottama ; vara eṣa purā dattomama Dhātreti satvarā ;
3. vyādāya vaktraṃ vipulaṃ sthitā sā Māruteḥ puraḥ. Evam uktaḥ Surasayā kruddho Vānarapuṃgavaḥ
4. abravīt : kuru vai vaktram yena māṃ viṣahiṣyase. Ity uktvā Surasāṃ kruddho daçayojanum āyataḥ ;

5. Daçayojanavistāro babhūva Hanumāṃs tadā. Taṃ dṛṣṭvā meghasaṃkāçaṃ daçayojanam āyatam,
6. cakāra Surasā cāsyam viṃçad yojanam āyatam. Tāṃ dṛṣṭvā vistṛtāsyāṃ tu Vāyuputraḥ subuddhimān,
7. Hanūmāṃs tu tataḥ kruddhas triṃçad yojanam āyataḥ. Cakāra Surasā vaktraṃ catvāriṃçat tathocchritam ;
8. babhūva Hanumān vīraḥ pañcācad yojanocchritaḥ. Cakāra Surasā vaktraṃ ṣaṣṭi yojanam āyatam.
9. Tathaiva Hanumān vīraḥ saptatī yojanocchritaḥ. Cakāra Surasā vaktram açītī yojanāyatam ;
10. Hanumān acalaprakhyo navatīyojanocchritaḥ. Cakāra Surasā vaktraṃ çatayojanam āyataṃ].
158. tad. dṛṣṭvā vyāditaṃ tv āsyaṃ Vāyuputraḥ, etc.

Plus bas, l'édition du sud met encore entre crochets deux çlokas et demi qu'elle donne dès lors aussi comme une interpolation. Ce sont les çlokas 170, 171, et 1/2 172 de l'édition de Bombay.

Je relève deux légères variantes qui m'ont bien l'air d'être des fautes d'impression dans l'édition du sud, en général moins soignée quoique plus récente. C'est pr*a*karṣat au lieu de pr*ā*karṣat, et kālā*ga*ru°, au lieu de kālā*gu*ru°.

1, 168, t. Voile sans tache, tendu par Brahmā sur le Jīvaloka.	1, 168, t. vitāne Jīvalokasya vimale Brahmanirmite.
g. Voile, vêtement pour couvrir un endroit.	g. vitāne 'vakāçāvaraṇavastre « cāṃdavā » iti prasiddhe.

Böhtlingk ignore le mot *cāṃdavā* que je ne rencontre nulle part. L'édition du sud a *vitate* au lieu de *vimale*.

1, 182, t... [Hanumat] remarqua son horrible, son énorme bouche.	1, 182, t... sa dadarça tatas tasyā vikṛtaṃ sumahan mukham.
183, t. l'étendue de son corps et ses viscères. L'intelligent et grand kapi, aux membres de diamant,	183, t. kāyamātraṃ ca meghāvī marmāṇi ca mahākapiḥ sa tasyā vikṛte vaktre vajrasaṃhananaḥ kapiḥ,
184, t. se ramassa plusieurs fois sur lui-même et se jeta entre ses affreuses mâchoires...	184, t. saṃkṣipya muhur ātmānaṃ nipapāta...
g. L'étendue de son corps, sa dimension qui le rendait ca-	g. kāyamātraṃ svaçarīrakavalanaparyāptaṃ çarīrapramāṇam

pable d'avaler le sien propre : tel est le sens, d'après Tīrtha. Le mot *mesure* est un diminutif [un euphémisme(?)], observe Kataka.
C'est-à-dire, probablement, que Hanumat ne se bornait pas à *mesurer* de l'œil le corps du monstre, mais qu'il remarquait avant tout la voracité de celui-ci et sa gueule ouverte.
Il remarquait aussi ses viscères, dans le but de les déchirer, et ce fut en se ramassant, en se peletonnant plusieurs fois qu'il se jeta dans sa bouche : telle est la suite de l'idée.

ity artha iti Tīrthaḥ. Mātraçabdo 'lpavācīti Katakaḥ.
Marmāṇi ca bhedanārthaṃ dadarçety anvayaḥ ; tasyā vaktra ātmānaṃ muhuḥ saṃkṣipyādhikaṃ saṃkucya nipapātety anvayaḥ.

2, 29, t. Mais tout d'abord que je sache si Vaidehī vit encore, oui ou non. A plus tard les [autres] préoccupations, lorsque j'aurai vu la fille de Janaka.
g. Je relève cette glose, comme un modèle en son genre. En voici le sens général : Il faut m'assurer que Janakī vit encore, avant de me fatiguer à chercher un moyen de la délivrer. C'est plus tard, quand je l'aurai trouvée, que je me préoccuperai de cela.
lat exprime le présent qui est ici pour le futur.

2, 29, t. yāvaj jānāmi Vaidehīṃ yadi jīvati vā navā ; tatraiva cintayiṣyāmi dṛṣṭvā tāṃ Janakātmajām.
g. nanu Janakījīvanajñāne tanmokṣaṇāya balābalādicintā, atas taddarçanacintaiva prathamaṃ yukteṭy āha : yāvaj jānāmīti : « yāvatpurā » iti laṭ ; jñāsye ity arthaḥ ; tatraiva Jānakīdarçanaviṣaye eva, prathamam iti çeṣaḥ ; prathamaṃ tāṃ dṛṣṭvā paçcād yaccintyaṃ tattadānīm eva cintayāmīti çeṣaḥ.

4, 15, t... Vêtus d'une peau de vache, ou sans vêtements.
g. D'après cette équivalence, *gojinam* serait pour go 'jinaṃ, ce qui constitue un composé bien étrange.
Böhtlingk n'est d'aucun secours ici. — Ayant l'atmosphère pour habits, c'est-à-dire, n'ayant pas d'habits. — Tels les *digambarās*.

4, 15, t.., gojināmbaravāsasaḥ.
g. gojinaṃ gavājinaṃ tad vāsasaḥ ; ambaravāsaso vivāsasaḥ.

5. La glose signale ici deux çlokas interpolés; ce sont les 54e et 55e du sarga II, le premier est reproduit intégralement, le second avec des variantes insignifiantes. Les voici d'ailleurs, tels qu'elle les donne :

t. Cependant la lune semblait l'escorter [Hanumat] avec ses bataillons d'étoiles; elle brillait au zénith. Déployant sa lumière elle projetait sur les mondes ses nombreux milliers de rayons.
Le héros des Kapis contemplait Candra, éblouissant comme une conque, blanc comme le lait ou la fibre du lotus, qui errait lumineux [dans le ciel], pareil au cygne qui nage à force sur un lac.

t. : « Candro 'pi sācivyam ivāsya kurvaṃs tārāgaṇair madhyagato virājan jyotsnāvitānena nipatya lokān uttiṣṭhate 'nekasahasraraçmiḥ. Çaṅkhaprabhākṣīramṛṇālavarṇaṃ hy udgamyamānaṃ hy avabhāsamānam, dadarça Candraṃ sa Kapipravīraḥ poplūyamānaṃ sarasīva haṃsam » iti çlokadvayam prakṣiptam, conclut le glossateur qui semble oublier qu'il a précédemment commenté ces mêmes çlokas.

Voici les variantes du çloka 55 : *çaṅkhaprabhakṣīra°*, *udgacchamānam*, *vyavabhāsamānam*, au lieu de *çaṅkhaprabhākṣīra°*, *hy udgamyamānaṃ*, *hy avabhāsamānam*.

NOTA.

Ce sarga cinquième est rimé très régulièrement, c'est ce que la glose fait observer : « atra sarge yamakâlaṃkāraḥ ». Déjà les précédents sont fortement assonnancés, certains çlokas sont même rimés également. Rimé aussi le sarga 7. L'édition sud offre la même particularité.

Les vers sont léonins. La métrique du Rāmāyaṇa mériterait, peut-être, une étude spéciale.

Le çloka 54 du sarga 2 est commenté longuement par Rāma qui y fait un grand étalage de ses connaissances astronomiques, sinon astrologiques. Ces sortes de gloses vaudraient aussi une étude spéciale; il n'entre pas dans mon plan de les relever ici.

6, 16, t. [Hanumat] s'en allait de maison en maison, inspectant de toute part avec intrépidité les parcs des Rākṣasas et leurs logis.

6, 16, t. gṛhād gṛhaṃ Rākṣasānām udyānāni ca sarvaçaḥ, vīkṣamāṇo 'py asaṃtrastaḥ prāsādāṃç ca cacāra saḥ.

17, t. Après avoir parcouru en toute hâte la demeure de Pra-

17, t. avaplutya mahâvegaḥ Prahastasya niveçanam, tato 'nyat

basta, il s'élança courageusement dans celle de Mahāpārçva.
g. De maison en maison ; [il s'agit de] la royale résidence, située dans l'intérieur des grands remparts ; de la maison de chacun des principaux Rakṣas [il allait] dans un autre : tel est le sens.

pupluve veçma Mahāpārcyasya vīryāvām.
g. gṛhād gṛhāṃ rājaveçma mahāprākārāntarvarti prādhāna-Rakṣasām ekasya gṛhād aparaṃ gṛham ity arthaḥ.
g. asyaiva prapañcaḥ : avaplutyety ādi.

g. [Le poète] entre dans les détails : « Après avoir parcouru, etc. » *prapañcaḥ* signifie développement, énumération.

6, 37, t. Des montagnes artificielles et autres constructions en bois, une charmante salle de fête, une seconde pour les [divertissements] diurnes [attirèrent l'attention d'Hanumat.]
g. La glose, insignifiante d'ailleurs, fait remarquer la surabondance du suffixe *ka* dans ce çloka ; elle l'estime purement explétif.
J'ai relevé ailleurs l'archaïsme signalé ici, le neutre pour le masculin.

6, 37, t. krīḍāgṛhāni cānyāni dāruparvatakānica kāmāsya gṛhakaṃ ramyaṃ divāgṛhakam eva ca [dadarça.]
g. dārunirmitāḥ krīḍāparvatā dāruparvatakāni, klībatvam ārṣam, kāmasya gṛhakaṃ ratigṛhakam, divāgṛhakaṃ, dinavihāragṛham, sarvatrātyantasvārthikaḥ kan.

7, 16, t. Le [Vānara] n'apercevant pas la fille de Janaka,... si malheureuse, que les grandes qualités de son mari avaient conquise...
g. Conquise par les grandes qualités de son mari, par la grandeur des qualités de son mari, qu'une méditation continue sur les qualités de son mari avait conquise, malheureuse par cette conquête [même] [la fille de Janaka], en ne l'apercevant pas, [le Vānara] fut malheureux aussi : voilà ce qu'il faut suppléer.

7, 16, t. Sa... adrçya tāṃ Janakasutām... suduḥkhitāṃ patiguṇaveganirjitāṃ.
g. patiguṇaveganirjitāṃ patiguṇavegena patiguṇanirantaradhyānena nirjitāṃ nirjitaduḥkhām adrçyādṛṣṭvā duḥkhito 'bhūd iti çeṣaḥ.

8, 5, t. [C'était] aussi l'asile des saints, pleins de gloire, au comble du bonheur.

8, 5, t. puṇyakṛtāṃ... yaçasvinām agryamudām ivālayam.

g. C'était aussi l'asile, le séjour des gens de bien, au comble du bonheur, des bienheureux : le mot *comme* doit être pris dans le sens d'*aussi*. — C'est le besoin du mètre qui exige ici *iva* au lieu d'*eva*.

g. agryamulām mahāsukhānāṃ puṇyakṛtām evālayam āspadam; ivaçabda evārthe.

Nota I. Au sarga 9, il y a trouble dans la numérotation des çlokas ; le texte passe du 54 au 56 et la glose du 53 au 55 ; et c'est sous le chiffre 55 que la glose explique le 54 du texte : ainsi double confusion.

II. Deux expressions familières au commentateur que j'aurais pu relever plus tôt et qui se lisent plusieurs fois dans le même sarga 9 c'est *anvaya* (53, 55, 73), dans le sens de *suite* des idées et *vyaṅgya* pour marquer la *clarté*, l'*évidence*. D'autres encore peuvent être signalées, par exemple : *āçaya*, *artha*, *bhāva*, presque synonymes, pour indiquer le *sens* d'un passage ; tel encore le terme *bodhyam* pour dire *comment interpréter* le texte, etc.

Voir, ci-après, les termes *pakṣa*, *anukarṣa*, hypothèse, conséquence (9, 73 ; 12, 15).

9, 73, t. Puis [Hanumat] fit cette réflexion : Certes, il faut que Sītā soit d'une distinction bien supérieure, pour que, sous un costume d'emprunt, le puissant monarque de Laṅkā ait commis à son égard un aussi odieux attentat.

9, 73, t. punaç ca so 'cintayad āttarūpo dhruvaṃ viçiṣṭā guṇato hi Sītā, athāyam asyāṃ kṛtavān mahātmā Laṅkeçvaraḥ kaṣṭam anāryakarma.

g. (sens général) : Il faut que la divine Sītā soit distinguée par ses qualités (entre toutes ces femmes), par son attachement à son époux et le reste ; *alors*, dans le sens de *puisque ;* puisque le magnifique, le puissant maître de Laṅkā, par cette expression, l'on indique l'étendue illimitée de son empire, (puisqu'étant) tel (il a commis) sur elle, sur Jānakī un ignoble attentat, un enlèvement ; sous

g. yadīty-anena sūcitam asya pakṣasyātyantāsambhāvitatvām āha : punaç ceti : pakṣāntaram ca so 'cintayat : vicāreṇa niçcitavān ity arthaḥ ; cintāprakāraḥ: hi prasiddham etat : yat Sītā devī guṇataḥ pātivratyādiguṇair viçiṣṭā, atha yata ity arthe ; yato mahātmā mahābalo Laṅkeçvaraḥ niravadhikaiçvaryavaiçiṣṭyam anena sūcitam. Idṛço 'syāṃ Jānakyām anāryakarmāpaharaṇarūpaṃ karma ; āttarū-

un travestissement, s'étant déguisé à l'aide de la magie pour perpétrer un attentat aussi funeste.

Si cette femme séduite par sa puissance, etc., l'eût volontairement suivi, mais non.

« Ayant un triste aspect » dit un (autre) texte, c'est-à-dire l'air affligé : il s'agirait d'Hanumat dont la mine (triste) indiquait la douleur intime. Nous sommes ici vraisemblablement en présence d'une correction de texte. Il y avait *ārtarūpa* qui se rapportait à Hanumat et non *attarūpa* que la glose applique à Rāvaṇa un peu arbitrairement.

paḥ parigṛhītamāyārūpāḥ san kaṣṭaṃ sakleçaṃ yathā bhavati, tathā kṛtavān. Yady eṣā aiçvaryādau sarāgā syāt tadā svarasata eva nayanaṃ syāt, na ca tad asti, asmābhis tad vikroçanād eva Rāvaṇena kleçapūrvaṃ nayanasya cānubhavād ity āçayaḥ ; « ārtarūpaḥ » iti pāṭhe ārtaṃ saṃjātapīḍaṃ rūpaṃ yasyety arthaṃ Hānumad viçeṣaṇam ; āntarapīḍāsūcakarūpa ity arthaḥ.

11, 16, t. Hanumat remarqua aussi des sangliers et des Vādhrīṇasakas, marinés dans du lait sur et du sel Sauvarcala, ainsi que des porcs-épics, des gazelles et des paons.

11, 16, t. varāhavādhrīṇasakān dadhisauvarcalāyutān çalyān mṛgamayūrāṃç ca Hanumān anvavaikṣata..

g. La glose s'applique à décrire l'espèce d'oiseau nommée *Vādhrīṇasa* : « Un oiseau au cou noir, à la tête rouge et aux ailes blanches : tel est le Vādhrīṇasaḥ d'après le *Viṣṇudharma*. Ou encore c'est une variété de boucs : « Le *Triḥpiba* aux sens alanguis, blanc, né d'un père vieux (?), les prêtres le nomment un *Vādhrṇasa* dans la cérémonie du çrāddha. » suivant la Tradition. L'animal dont la bouche et les oreilles, quand il boit, touchent l'eau est dit *triḥpiba*. Le Vādhrīṇasa est un oiseau sauvage, dit Halāyudha.

g. punaḥ punar varāhādimṛgādikathanaṃ bahusthalavartitayā bhūyastvaprakāçanāya. vādhrīṇasaḥ pakṣiviçeṣaḥ : « kṛṣṇagrīvo raktaçirāḥ çvetapakṣo vihaṃgamaḥ, sa vai vādhrīṇasaḥ proktaḥ » iti Viṣṇudharmokteḥ. Chāgaviçeṣo vā : « triḥpibaṃ tv indriyakṣīṇaṃ çvetaṃ vṛddhajāpatim. Vādhrīṇasaṃ ca taṃ prāhur yājnikāḥ çrāddhakarmaṇi » iti smṛteḥ. Mukhakarṇau ca pānasamaye jalaṃ spṛçanti yasya sa triḥpibaḥ : « Vādhrīṇasaḥ khaḍgamṛgaḥ » iti Halāyudhaḥ.

Dadhnā sauvarcalena lavaṇaviçeṣeṇa ca āyutān saṃskṛtān.

Le reste de la glose se rapporte à la saumure.

Voir dans Böhtlingk, art. *Vādhrīṇasa* les diverses descriptions données par les commentateurs de cet animal au *nez cornu*.

S'il s'agit d'un animal dont les oreilles trempent dans l'eau quand il boit, il est clair qu'il ne s'agit point d'un oiseau, mais bien plutôt d'une sorte de chèvre aux longues oreilles pendantes, comme on en voit en Palestine.

Les termes techniques de ce passage du Rāmāyaṇa seraient curieux à relever ; j'en laisse le soin à un autre, plus versé que moi dans l'art culinaire. Keçara dont il est question dans la glose du çloka 18 est sans doute le nom d'un Vatel hindou.

13, 15, t. Qu'elle soit détruite, perdue ou morte, la fille de Janaka, impossible d'en informer Rāma, son tendre époux.

g. Mais assez de cet examen, [dira-t-on], ce que l'on sait, qu'on le fasse connaître. A ce moment [Hanumat] dit : « (Qu'elle soit) détruite » ; conjecture-t-il parfois : c'est à suppléer; *naça* dans le sens d'invisibilité et cela en vertu de la racine verbale; ou qu'elle soit invisible, autre hypothèse; impossible à dire, [je ne] saurais (le dire); (moi), qui l'ai cherchée partout.

Qu'elle soit perdue ! Celle que l'on a éloignée, perdue, fait disparaître, est invisible (je lis *sā adṛṣṭa*), mais cela aussi est impossible à dire.

Qu'elle soit morte : voilà ce que l'on ne saurait affirmer, à cause de son invisibilité même, parce que l'on n'en a pas la preuve.

Ainsi donc impossible de raconter en présence de Rāma quoique ce soit.

13, 15, t. vinaṣṭā vā praṇaṣṭā vā mṛtā vā Janakātmajā Rāmasya priyabhāryasya na nivedayituṃ kṣamam.

g. nanv anena vicāreṇālam, yathānubhūtaṃ nivedyatām tatrāha : vinaṣṭeti asya kvacid vartata iti çeṣaḥ : « naça adarçane » iti dhātv anusārād adṛṣṭā satī kvacid astīti ; vaktum açakyam akṣamam ; sarvato 'nviṣṭatvāt ; praṇaṣṭā pragataṃ naṣṭam adarçanaṃ yasyāḥ sā dṛṣṭety arthaḥ etad api na vaktuṃ kṣamam, svayamadṛṣṭatvāt. Evaṃ mṛtetyapi vaktuṃ na çakyam ; tat sādhakadṛḍhatarapramāṇābhāvāt ; tasmād Rāmasyāgre kim api vaktuṃ na çakyam ; dṛçyadeçe māyayādarçanaṃ vināçaḥ, adṛçyadeçe 'vasthāpanaṃ praṇāça iti tu Tīrthaḥ.

Dans une situation visible devenir invisible par la magie : c'est

la disparition ; dans une situation invisible être exposé aux regards : c'est la mort, dit Tīrtha. Différence entre *vināça* et *praṇāça*, d'après Tīrtha.

Le sens est peut-être celui-ci :

De visible devenir invisible par un procédé magique : c'est la disparition, tandis que d'invisible se rendre visible : c'est la mort ; ce serait une allusion aux revenants. Cf. Böthlingk : 1[er] suppl. art. *avasthāpanam*.

13, 41, t. Je relève ce passage à cause de la correction de la glose *apas* avec un a bref, au lieu d'*āpas* avec un ā long. Voir dans le Bhāgavata-Purāṇa 10, XLVIII, 15, une correction analogue : *ā apa iti cchedaḥ*, lit-on dans la glose.

13, 41, t. samyag āpaḥ pravekṣyāmi.
g. āpaḥ apa ity arthaḥ.

13, 45, t. Dans la destruction, il y a beaucoup d'inconvénients ; (mais) en vivant l'on arrive au succès. Aussi je garderai mes souffles vitaux ; si je vis, sûrement la réunion [de Rāma et de Sītā] se fera.

13, 45, t. vināçe bahavo doṣā jīvan prāpnoti bhadrakam, tasmāt prāṇān dhariṣyāmi ; dhruvo jīvati saṃgamaḥ.

[Il s'agit toujours d'Hanumat et de ses perplexités, en présence de l'insuccès de ses investigations au sujet de Sītā. Il ne sait trop à quoi se résoudre.]

g. Après s'être décidé à ne point s'en retourner, Hanumat se demande ce qui vaut mieux de mourir ou de continuer de vivre ; il se dit : A me tuer il y a de nombreux inconvénients : il les a énumérés plus haut ; d'autre part, si je tarde à m'en retourner, dans la certitude de la mort de Sītā, Rāma et les autres ne survivront point, c'est sûr, car ils se suicideront. Tandis qu'en vivant, j'obtiendrai le succès, par l'emploi de moyens divers énumérés plus bas, ainsi donc je continuerai

g. evam agamane niçcite maraṇajīvitayoḥ kiṃ çreyas tatrāha : vināça iti doṣā bahavaḥ prāg uktāḥ ciraṃ madagamane Sītāvināçaniçcayena Rāmādayo na syur eva, ātmaghātādayaç ca. Jīvaṃs tu mamātmā bhadrakaṃ prāpnoti, vakṣyamāṇanānāvidhopāyāçrayaṇena ; tasmāt prāṇān dhariṣyāmi, yato mayi jīvati sati saṃgamaḥ sukhasaṃgamo Rāmādīnāṃ dhruvaḥ saṃbhāvita ity arthaḥ kāvyaliṅgam atrālaṃkāraḥ.
Tīrthas tu : « atra jīvitasaṃgamaḥ » iti pāṭhaṃ kalpayām āsa.

de vivre, car moi vivant, c'est la réunion assurée, l'heureuse réunion de Rāma et des autres : voilà le sens. C'est ici un artifice littéraire appartenant à la poésie.

Mais Tīrthā propose la variante : « Alors [il y aura] réunion de vivants. »

13, 65, t. Tous les Bhūtas et le maître des Bhūtas me donneront le succès, et aussi les autres êtres invisibles qui se rencontreront sur le chemin !

g. Le maître des Bhūtas, Prajāpati.

Me donneront, vu leur désir du succès de cette affaire : tel est le sens. Auparavant c'était une prière, maintenant, c'est la certitude.

Et aussi les êtres invisibles qui se rencontreront sur le chemin, sur la route ; ils se rencontreront en vue de me donner le succès. Invisibles, c'est-à-dire les êtres dont le Çāstra ne parle pas.

Par *aussi* [on sous-entend] les êtres visibles ; ceux-là aussi donneront le succès.

13, 65, t. siddhiṃ sarvāṇi Bhūtāni Bhūtānāṃ caiva yaḥ prabhuḥ dāsyanti mama ye cānye 'py adṛṣṭāḥ pāthi gocarāḥ.

g. Bhūtānāṃ prabhuḥ Prajāpatiḥ ; dāsyanti : teṣām apy asyārthasyeṣṭatvād iti bhāvaḥ ; pūrvaṃ prārthanā, idānīṃ tu tanniçcayaḥ ; pathi gocarā adṛṣṭā api pathi mārge gocaratvena siddhidatvena çāstre 'dṛṣṭā anukthāḥ ; apinā dṛṣṭāç ca ye te'pi siddhiṃ dāsyanti.

Ceci est un exemple, entre cent, de la façon dont la glose interprète parfois certaines particules : elle y voit toute une phrase.

Le çloka 41 et les suivants qui concernent le costume de Sītā, ses ajustements, sont abondamment commentés ; je me vois forcé d'omettre ces gloses, pour ne pas allonger outre mesure ce relevé.

15, 49, t. [Hanumat dit :] La voilà celle pour qui Rāma est actuellement tourmenté de quatre façons : dans sa pitié, sa bienveillance, son chagrin et son amour.

15, 49, t. iyaṃ sā yatkṛte Rāmaç caturbhir iha tapyate : kāruṇyenānṛçaṃsyena çokena madanena ca ;

15, 50, t. Femme infortunée ! se dit-il dans sa pitié. Elle [dont j'étais] l'appui ! se dit-il dans sa bienveillance. L'épouse [que

15, 50, t. strī praṇaṣṭeti kāruṇyād, āçritety ānṛçaṃsyataḥ, patnī naṣṭeti çokena, priyeti madanena ca.

j'ai] perdue ! se dit-il dans son chagrin. [Ma] bien-aimée ! se dit-il dans son amour.

49, g. La voilà ! Quelles sont ces quatre (sortes de tourments)? Il le dit : la pitié, etc.

49, g. seyam eva ; ke catvāras tatrāha : kāruṇyeneti.

50, g. La pitié et les autres causes de son tourment, [Rāma] lui-même les énumère. Femme [infortunée] dit il.
« L'infortunée ! étant outragée par un autre à cause de moi, elle n'est point protégée : « Dans le malheur les femmes doivent être secourues. » Dans la pitié qu'il ressent pour n'avoir pu pratiquer cette maxime, il se sent malheureux.
« Même dans la forêt qui lui servait de retraite et où j'étais son appui, elle n'a pas été secourue ! » Dans sa bienveillance [à l'égard des êtres] et dans son impuissance à suivre sa nature qui le porte à [les] secourir, il se sent malheureux.
« L'épouse qui est [pour son époux] le moyen de remplir tout son devoir, [je l'ai] perdue » ! Dans la peine que lui cause la pensée de son devoir devenu impossible, il se sent malheureux.
« [Ma] bien-aimée ! elle qui possédait au plus haut degré la beauté et les autres avantages, [je l'ai] perdue ! » Dans l'amour qu'il ressent au souvenir des plaisirs dont il jouissait autrefois, il se sent malheureux dans tout son être et la plénitude de ses perfections.

50, g. paritāpahetukāruṇyādi svayam eva darçayati : strīti praṇaṣṭā pareṇa pīḍitā mayā ca satī sā na rakṣita ; āpadi striyo rakṣyā ity uktes tadakaraṇakṛtakāruṇyāt paritāpaḥ; vanam prasthitam api māmāçritā sā ca na rakṣiteti ; ānṛçaṃsyata āçritasaṃrakṣaṇasvabhāvatvena tadakaraṇāt paritāpaḥ patnī sarvadharmasādhanabhūtā naṣṭeti dharmanāçacintāçokena paritāpaḥ ; priyeti paramarūpalāvaṇyādimatī paramasukhasādhanabhūtā naṣṭeti pūrvasambhogādismaraṇajamadanena sarvasiddhasarvendriyaparitāpaḥ.

Le çloka 53 du même sarga est répété, avec une légère variante, au 27e du sarga suivant : tous deux sont glosés, sans renvoi de l'un à l'autre : les voici avec leurs commentaires.

15, 53, t. C'est par impossible que le seigneur Rāma, privé de son épouse, supporte l'existence

15, 53, t. duṣkaram kṛtavān Rāmo hīne yad anayā prabhuḥ, dhārayaty ātmano deham na çoke-

et ne se laisse pas mourir de chagrin.

nāvasīdati.

g. « C'est par impossible » [ici la glose d'un mot du çloka précédent]. Que fait [Rāma] de difficile? Il supporte [de vivre], le présent pour exprimer un fait récent : il a supporté [de vivre], voilà le sens.

g. duṣkaram iti ; atra teneti vartate tena cittasaṃnidhānena duṣkaraṃ kiṃ kṛtavāṃs tatrāha : dhārayatīti vartamānasāmīpye laṭ dadhārety arthaḥ.

16, 27, g. Dans la connaissance qu'il a de sa conformité de sentiment [avec Sītā], le Seigneur Rāma accomplit cette chose difficile, de vivre, de ne pas se laisser accabler par le malheur.

16, 27, t. Même texte, excepté kurute, au lieu de kṛtavān, et duḥkhena au lieu de çokena.
g. etad ekahṛdayatvajñānād eva Rāmaḥ prabhur yajjīvanarūpaṃ duḥkhenāvasādanābhāvarūpaṃ ca duṣkaraṃ kurute.

16, 20, t. Se contentant de fruits et de racines, d'un dévouement sans égal pour son mari, [Sītā] se trouvait au comble de la félicité dans le bois même, comme dans son palais.

16, 20, t. saṃtuṣṭā phalamūlena bhartṛçuçrūṣaṇāparā yā parāṃ bhajate prītiṃ vane 'pi bhavane yathā.

g. La glose relève la forme désidérative *san*, *nic* et pour *yuc*, ou suffixe *ana*, elle rappelle la règle de Pāṇini : 3, 3, 107.

g. bhartṛçuçrūṣaṇāparā sann antāt svārthe ṇici « ṇyāsaçrantha » iti yuc.

16, 31, t. Avec leurs rameaux courbés sous le poids des fleurs, les Açokas ne font qu'augmenter le chagrin de [Sītā], de même que l'astre aux froids rayons qui se lève à la fin de l'hiver, au lieu de l'astre aux mille et un rayons.

16, 31, t. asyā hi puṣpāvanatāgraçākhāḥ çokaṃ dṛḍhaṃ vai janayanty açokāḥ, himavyapāyena ca çītarasmir abhyutthito naikasahasraraçmiḥ.

g. La glose joue sur les mots *açoka* et *çoka*. Celui-ci veut dire chagrin et celui-là qui est le nom d'un arbre signifie absence de chagrin. On devine ce qu'a de charme pour un Hindou un calembourg de ce genre. Voici le sens de cette glose :

g. na kevālam açoka eva çokajanakaç candro 'pīty āha : himeti, himavyapāyena vasantasamīpaprākkālenopalakṣitaḥ, yad vā Laṅkāyāṃ himavyapāyena çītābhāvenābhyutthito 'tiprakāçatayā sthitaḥ, ata eva naikasahasraraçmir abhyutthita

Non seulement l'Açoka est [pour Sītā] une cause de chagrin, mais la lune aussi. L'hiver, c'est-à-dire à la fin de l'hiver, l'astre aux froids rayons, signalé à l'époque qui précède l'arrivée du printemps, ou qui se lève sur Laṅkā, à la fin de l'hiver, lorsque le froid a cessé, et qu'il brille d'un vif éclat, cet astre donc, lorsqu'il se lève, qu'il apparaît et non pas l'astre aux mille et un rayons, [le soleil] fait naître le chagrin : telle est la suite [des idées].

udayaṃ prāptaḥ çītaraçmiç ca çokaṃ janayatīty anukarṣaḥ.

18, 24, t. Son manteau, éclatant comme l'écume de l'Amrīta, lorsqu'on l'agite, sans poussière, magnifique avec ses festons de fleurs et retenu par une agrafe, [Rāvaṇa] le rejetait en arrière (en marchant).

18, 24, t. mathitāmṛtaphenābham arajo vastram uttamam, sapuṣpam avakarṣantaṃ vimuktaṃ saktam aṅgade.

g. L'Amrīta, le lait ; son manteau était d'une blancheur éclatante, comme l'écume du lait baratté ; il était sans poussière, lavé ; fleuri, enguirlandé de fleurs ; détaché, [Rāvaṇa] le laissait flotter, ou le détachait de l'agrafe qui le retenait ; ce manteau après l'avoir ainsi détaché de son agrafe, il l'avait déposé là où il se trouvait. « Rejetant en arrière [son manteau] orné de fleurs », dit le texte. Mais Tīrtha propose une autre leçon : Comme il ne pouvait le rajuster : « il le laissa tomber à l'eau ».

g. amṛtaṃ payaḥ mathitapayaḥphenavac chuklā ābhā yasya tat ; arajo dhautam ; sapuṣpaṃ puṣpamālāsahitam ; vimuktaṃ viciṣṭamuktāvantam ; yad vā sthānāc cyutam aṅgade saktaṃ vastram avakarṣantam aṅgadād ākṛṣya yathāsthāne sthāpayantam : « sapuṣpam avakarṣantam » ity eva pāṭhaḥ. Tīrthas tu : etadyojanāçaktyā « salīlam avakarṣantam » iti pāṭhaṃ kalpayati.

19, 20, t. Torturée par le jeûne, le chagrin, les soucis, l'épouvante, amaigrie, désolée, mangeant peu : [telle était Sītā], riche en ascétisme.

19, 20, t. upavāsena çokena dhyānena ca bhayena ca parikṣīṇāṃ kṛçāṃ dīnām alpāhārāṃ tapodhanām.

g. prenant peu de nourriture, c'est-à-dire ne se nourrissant que d'eau, parce qu'elle ne pouvait prendre d'aliment sans

g. alpāhārāṃ jalamātrāhārām, asnātayānnasya grahituṃ açakyatvāt ; devarājataḥ payasalābhena tadanapekṣaṇāc ca.

s'être baignée (préalablement); et aussi, vu que le roi des Dieux (Indra-Parjanya) lui fournissait de l'eau (sans doute sous forme de pluie), elle dédaignait (tout autre aliment).

20, 5, t. Ce fut toujours le droit spécial et incontesté des Rakṣas, ô femme craintive, de s'unir aux épouses des autres, en les enlevant [de gré] ou de force.

20, 5, t. svadharmo Rakṣasāṃ bhīru sarvadaiva na saṃçayaḥ gamanaṃ vā parastrīṇāṃ haraṇaṃ sampramathya vā.

g. nāntya ity āha : svadharma iti taṃ svadharmam āha : gamanaṃ veti, ānukūlyam saṃpadyeti çeṣaḥ, saṃpramathya balātkṛtya ; evaṃ svadharmatvān mama nādharmaḥ, balātkāre cāsvatantratvāt striyā api na doṣa iti bhāvaḥ.

20, 6, t. Puisque tu es ainsi sans affection [pour moi], je ne te toucherai pas, ô Maithilī. Puisse [cependant ton] amour répondre, suivant mon désir, à l'amour qui est en moi !

20, 6, t. evaṃ caivam akāmāṃ tvāṃ na ca sprakṣyāmi, Maithili ; kāmaṃ kāmaḥ çarīre me yathākāmaṃ pravartatām.

g. Sens général du commentaire de ces deux çlokas :
Puisque les Rakṣas ont le droit de rapt, quand ils en usent, ils ne sont pas en défaut, non plus, du reste, que les femmes qui se font enlever par eux. Par conséquent Rāvaṇa, en enlevant Sītā, ne s'est pas rendu coupable, et Sītā, de son côté, ne serait pas coupable non plus, si elle répondait à son amour. Cependant il ne veut pas, dans la circonstance, user de son droit légitime, puisque Sītā est sans affection pour lui. Il la conjure néanmoins de ne pas s'obstiner dans son refus, mais de lui rendre amour pour amour.

g. evaṃ ca evam api balātkārapakṣe tava mama ca doṣābhāve 'pi tasya pakṣasya rasābhāsasaṃpādakatvāt, ata evam akāmām anena prakāreṇa mayi kāmarahitāṃ tvāṃ madbhinnecchāvatīṃ ca na ca, na tu sprakṣyāmi : « evaṃ caitad akāmāṃ tvām » iti pāṭhe etad Rakṣodharmatram ; evaṃ caivam eva maduktarītikam eva, tathāpy uktaprakāreṇa tvām akāmāṃ na sprakṣyāmīty arthaḥ ; nanv evaṃ sati duḥsahā kāmapīḍā tava syāt tatrāha : kāmam iti, kāmo manmatho yathākāmaṃ yatheccham kāmaṃ tadviṣayecchāṃ pravartatām pravartayatv ity arthaḥ.

Ce que Rāvaṇa ne dit pas, c'est qu'en vertu de la malédiction de

Nalakūbara, il ne pouvait s'unir à une femme, malgré elle, sous peine de voir sa tête se fendre en sept morceaux (Cf. VII, 26, 56). Le mot de la glose *rasābhāsa* est ainsi traduit par Böthlingk qui d'ailleurs ne cite pas ce passage du Rāmāyana : « Der blosse Schein einer Gemüthsstimmung ; die Uebertragung einer Gemüthsstimmung auf nicht-fühlende Wesen ; das Erscheinenlassen einer Gemüthsstimmung an unpassender Stelle. » J'ai cru pouvoir relever cette triple interprétation.

21, 18, t. [Sois] généreux, ô Rāvaṇa, ramène-moi près de Rāma, infortunée que je suis ; comme [on ramène] un prince des éléphants à la femelle qui séjourne dans la forêt.

21, 18, t. sādhu, Rāvaṇa, Rāmeṇa māṃ samānaya duḥkhitām, vanevāsitayā sārdhaṃ kareṇv eva gajādhipam.

g. Le glossateur observe avec raison que la comparaison cloche et qu'il faudrait dire : « comme on ramène à un prince des éléphants, la femelle, etc. » Il est peut-être moins dans le vrai lorsqu'il explique cette anomalie par la douleur indignée que cause à Sītā sa séparation d'avec Rāma. C'est, je crois, prêter à Vālmīki une intention qu'il n'eut jamais. La glose oppose ici les termes *upamāna* et *upameya*, la comparaison et l'objet comparé.

g. he, Rāvaṇa, māṃ Rāmeṇa samānaya tad eva te sādhu, vane vāsitayā kāmukyā kareṇvā sārdham gajādhipam iva. upamānopameyavākyayor vaiṣamyaṃ tu kruddhavirahinyuktitvān na doṣāvaham : kareṇuṃ gajādhipeneti tu vaktum ucitam.

NOTA.

Le çloka 34e et dernier de ce sarga a une syllabe de moins au premier hémistiche, le troisième pāda n'ayant que sept syllabes. Le çloka entier se compose de six pādas, au lieu de quatre. « Pāṅktaḥ pāṭha iti Katakaḥ », dit la glose.

22, 5, t. C'est la raison pour laquelle je ne te tue pas, femme au beau visage, bien que tu mérites la mort et le mépris, toi qui sans motif te complais dans l'isolement.

22, 5, t. etasmāt kāraṇān na tvāṃ ghātayāmi, varānane, vadhārhām avamānārhāṃ mithyā pravrajane ratām.

g. Rāvana vient d'émettre cette idée, plus ou moins juste, qu'un amour excessif incline à la com-

g. etasmād iti utkaṭakāmaviṣayatvād ity arthaḥ ; mithyā pravrajane niṣprayojanam eva-

misération, à la pitié, à l'égard de l'objet aimé, lors même, et c'est le cas ici, qu'il ne répond pas à cet amour. Voilà pourquoi il épargne Sītā qu'il incrimine parce qu'elle se complaît sans motif dans l'éloignement des plaisirs de l'amour. Ici nous sommes en présence d'une correction de texte. Il y avait *pravrajite* au lieu de *pravrajane*. Cette leçon primitive, adoptée par Gorresio (XXXIV, p. 5) et maintenue par l'édition du sud, sous entendait *Rāma*. L'édition du sud glose ainsi l'expression : mithyā pravrajite : « kapaṭena vanyavṛttibhāji Rāme. »

bhogatyāgarūpapravrajana mārge ratām, « mithyāpravrajite » iti pāṭhe Rāme ratām ity arthaḥ.

24, 33, t. Assez de larmes, laisse ce deuil inutile, adonne-toi au plaisir, à la joie, et renonce à cette perpétuelle tristesse.

24, 33, t. alam açrunipātena tyāja çokam anarthakam ; bhaja prītiṃ praharṣaṃ ca tyajantī nityadainyatām.

g. La glose propose plusieurs synonymes, entre autres *nirantaradīnatvam* au lieu de *nityadainyatām*, en faisant remarquer l'emploi du taddhita *ya* dans son sens propre. Sur ce suffixe voir Pāṇini 4, 1, 78-81 et aussi 6, 1, 13-14, quand il s'agit de lui substituer le saṃprasāraṇa correspondant.

g. prītiṃ sneham ; Rāvaṇe praharṣam ānandam ; nityadainyatāṃ nirantaradīnatvam ; svārthe ṣyañ.

26, 15, t. Il ignore que je suis ici, je m'en doute, le frère aîné de Lakṣmaṇa ; car s'il le savait, ce héros, se résignerait-il à son malheur ?

26, 15, t. ihasthāṃ māṃ na jānīte çaṅke Lakṣmaṇapūrvājaḥ ; jānann api sa tejasvī dharṣaṇāṃ marṣayiṣyati.

g. Si Rāma ne tente rien pour la délivrer, Sītā en indique la raison : « Il ignore que je suis ici », dit-elle. — « Se résignerait-il, » ici c'est un euphémisme. S'il arrive à le savoir, se résignera-t-il [à son malheur] ? Mais certes non, il ne le supportera pas : tel est le sens. L'expression *kāku* signifie ordinairement emphase, manière de dire. Voir encore V, 55, 4 ; 60, 11 ; VI, 29, 8 ; VII, 24, 30.

g. tasmād atra matsthityajñānam eva madvimokṣaṇapravṛttyabhāve kāraṇam ity āha : ihasthām iti ; marṣayiṣyatīty atra kākuḥ ; jānaṃç ced bhavet tadā mārṣayiṣyati, api tu na sahiṣyaty evety arthaḥ.

27, 6, t. J'ai eu en songe, aujourd'hui, une vision terrible,

27, 6, t. svapno hy atra mayā dṛṣṭo dāruṇo romaharṣaṇaḥ Rā-

à faire dresser les cheveux : [présage de] mort pour les Rakṣasas et de félicité pour le mari de cette femme.

kṣasānām abhāvāya bhartur asyā bhavāya ca.

g. [Trijaṭā] dit ce qui est venu à sa connaissance. Il s'agit d'un premier songe qui pronostique la destruction des Rākṣasas et d'un second, présage de bonheur pour Rāma.

g. kuto 'vagatam etat tatrāha : svapna iti ; dāruṇaḥ kruraḥ Rākṣasānām abhāvāya dṛṣṭaḥ tathā romaharṣaṇo 'tyadbhuto romāñcakaraḥ ; anyo 'syā bhartur bhavāya dṛṣṭa ity arthaḥ.

Remarquer l'opposition entre *abhava* et *bhava*.

Nota.

Après le çloka 18, la glose s'exprime ainsi : « Atra madhye *saṇḍaṃ bhuvanam* ity ādayo bahavaḥ çlokā Rāmānujasaṃpradāyapustakeṣu dṛçyante : te prakṣiptā iti Katakādayo 'nye ca.

L'édition sud donne ces çlokas entre crochets, au nombre de seize, en ayant soin de les mentionner comme rejetés *prakṣiptaçlokāḥ*. Elle ne les accompagne d'aucune glose.

Au sarga suivant, après le çloka 16, l'édition de Bombay donne en note un çloka *prakṣipta* que l'édition du sud insère dans le texte ; le voici : Itīva devī bahudhā vilapya sarvātmanā Rāmam anusmarantī vepamānā pariçuṣkavaktrā nagottamaṃ puṣpitam āsasāda.

« Ainsi la divine (Sītā) multipliait ses lamentations, au souvenir de Rāma qui emplissait son âme. Tremblante, le visage desséché, elle s'approcha du bel arbre en fleurs. »

Le glossateur Rāma ne dit pas pourquoi il rejette ce vers.

Au çloka 17 je rencontre l'expression *udgrathana* qui n'est pas dans Böhtlingk. On lit *veṇīgrathana* au deuxième pāda et *veṇyudgrathana* au troisième. L'édition du sud ne connaît que cette dernière forme, ainsi répétée deux fois. Il s'agit du cordon qui *retient* la tresse de la chevelure. La même expression se retrouve au sarga 67, çloka 30. Elle est ainsi glosée : « veṇyudgrathanam, veṇyāṃ udgrathanayogyam. » Ici ce n'est plus un cordon, mais une broche dont Sītā *retient* cette même tresse.

29, 5, t. La robe splendide, redevenue aussi brillante que l'or et comme légèrement poudreuse, de [Sītā] aux grands

29, 5, t. çubhaṃ punar hemasamānavarṇam īṣad rajodhvastam ivātulākṣyāḥ vāsaḥ sthitāyāḥ çikharāgradantyāḥ kiṃcit pari-

yeux, qui se tenait debout, les dents pareilles à des pointes de grenades, glissa un peu sur ses beaux membres. — sraṃsata cārugātryāḥ.

g. Cet habit ressemblait à l'or hema qui est poussiéreux ; cette légère couche de poussière provenait de ce qu'il n'avait pas été secoué depuis longtemps. La glose explique ensuite le mot *çikhara* qu'elle traduit par *dāḍimabījam*, graine de grenadier ; puis elle indique, d'après Viçva, nom que l'on rencontrera encore VI, 10, 15 ; 57, 10, les circonstances dans lesquelles on l'emploie : lorsqu'il s'agit d'un rocher, d'un arbre, du creux de l'aisselle, des angles de la maison, de la graine du grenadier, arrivée à maturité. Böhtlingk ne fournit aucun renseignement sur Viçva qui me semble avoir été un lexicographe. Pārisraṃsata est pour paryasraṃsata : la glose oublie ou néglige de signaler cette forme insolite que d'ailleurs elle rectifie. Elle explique ce terme en disant que le vêtement de Sītā tomba de son siège à terre, probablement lorsqu'elle se leva. — g. hemarūṣitatvād dhemasamānavarṇam ; īṣad rajodhvastam ivesan malinam iva ciram aparivartanāt ; çikharaṃ dāḍimabījaṃ tadagratulyadantyāḥ : « çikharaṃ çailavṛkṣāgre kakṣāgragṛhakoṭiṣu pakve dāḍimabīje ca » iti Viçvaḥ ; parisraṃsata paryasraṃsatāsanād adhaḥ papāta.

30, 7, t. Je vais la réconforter. — 30, 7, t. ahaṃ āçvāsayāmy enāṃ...

g. Le glossateur observe que lorsqu'il s'agit d'un futur imminent, on peut employer le présent. C'est ainsi qu'Hanumat, se disposant à consoler Sītā immédiatement, dit : je la réconforte. Le français conserve la nuance : je *vais* la réconforter. Nous avons déjà vu précédemment cet emploi du présent pour le futur. — g. āçvāsayāmi : vartamānasāmīpye bhaviṣyati laṭ.

32, 9, t. C'est un mauvais rêve que cette présente apparition d'un singe repoussé des collections des Çāstras. Cependant, puisse-t-il être sain et sauf Rāma que Lakṣmaṇa accompagne, ainsi que mon père, le roi Janaka ! — 32, 9, t. svapno mayāyaṃ vikṛto 'dya dṛṣṭaḥ, çākhāmṛgaḥ çāstragaṇair niṣiddhaḥ ; svasty astu Rāmāya saLakṣmaṇāya tathā pitur me Janakasya rājñaḥ.

g. La glose serait sans intérêt, si elle n'offrait un nouveau — g. evaṃ cintayāmāsety atraivaṃ çabdārthaḥ ; svapna ity ādi ;

spécimen du soin méticuleux avec lequel Rāma interprète les textes même les plus clairs. *Svasti* régit ici deux cas, le datif et le génitif, ce qui, dans la même phrase, peut passer pour une anomalie.

dṛçyamāno 'yaṃ svapno mayā vikṛta eva dṛṣṭaḥ ; kutas? Tatrāha : çākhāmṛga ity ādi ; evaṃ duḥsvapnaṃ matvā svasti prārthayate ; Janakasya tadvaṃçyasya.

L'expression *çākhāmṛga*, gazelle des branches, ne manque pas de pittoresque.

33, 7, t. Serais-tu Rohiṇī, la plus brillante des étoiles, d'une beauté suprême, douée de qualités supérieures qui, séparée de Candramas, serais tombée du séjour des Vibudhas ?

33, 7, t. kiṃ nu candramasā hīnā patitā vibudhālayāt ? Rohiṇī jyotiṣāṃ çreṣṭhā, çreṣṭhā sarvaguṇādhikā.

g. A cause de sa beauté, il y a doute si elle n'est pas Rohiṇī, tant elle est supérieure par la distinction et l'universalité de ses qualités.

g. kāntyā Rohiṇītvāçaṅkā çreṣṭhair guṇair adhikā etadagre : « kā tvaṃ bhavasi, kalyāṇi, tvam, aninditalocane » ity ardhaṃ prakṣiptam.

Ce texte est précédé [dans certaines éditions] d'un demi vers rejeté [comme interpolé, le voici :] Qui es-tu, ô belle, ô toi dont les yeux sont [d'une beauté] irréprochable ?

L'édition sud fait suivre le çloka 7 de ce demi-çloka, donné dès lors par elle comme authentique.

35, 79, t.... Le Malyavat, ô Vaidehī, est la plus haute des montagnes, etc.

35, 79, t.... Mālyavān nāma, Vaidehi, girīṇām uttamo giriḥ, etc.

g. Le glossateur suppose qu'un doute s'élève dans l'âme de Sītā, et qu'elle se demande comment avec son corps d'animal Hanumat peut être le fils du Vent, et que c'est pour dissiper ce doute qu'il raconte son origine, et lui apprend comment il naquit de ce dieu uni à l'épouse d'un singe, de Kesarin. Cette explication qu'elle ne lui demandait pas étant fournie, il interroge Sītā sur ce qu'il lui reste à faire.

g. tiryagdehasya tava kathaṃ pavanātmajatvam iti çaṅkām apanayann āha.

35, 87, t. Je t'ai tout dit. Aie confiance, ô Maithilī. Que faire pour t'être agréable avant de m'en retourner ?

35, 87, t. etat te sarvam ākhyātaṃ samāçvasihi, Maithili ; kiṃ karomi, kathaṃ vā te rocate pratyāmy aham ?

g. Hanumat, après avoir répondu à toutes les questions de Sītā, lui demande que faire pour lui être agréable. Il se sert du présent pour montrer la promptitude avec laquelle il remplira son message (Cf. I, 9, 5 et 18). Tel est le sens général de la glose.

g. sarvam uttaraṃ sarvaṃ pratyuttaram ākhyātam ity anvayaḥ. Atha Sītāyai cikīrṣitaṃ pṛcchati: kiṃ karomīti, vartamānasāmīpye laṭau; pratiyāmi Rāmasamīpam, kiṃ karomit. kiṃ kariṣye, katham vā rocate cikīrṣitam iti çesaḥ.

36, 17, t. Le double, le triple moyen, le moyen aussi, l'emploie-t-il dans son désir de vaincre et à l'égard de ses amis, lui, le bienveillant, le fléau de ses ennemis ?

36, 17, t. dvividhaṃ trividhopāyam upāyam api sevate vijigīṣu suhṛt kaccin mitreṣu ca paraṃtapaḥ.

g. Tel est le charabia que la glose tâche d'expliquer. Le double moyen, c'est-à-dire la bienveillance et la sévérité ; le triple moyen, c'est celui qui sert à l'obtention des trois objets qui importent à l'homme: le devoir, l'intérêt, le plaisir ; il y a aussi le moyen [par excellence] qui consiste dans l'équité et le reste.
Est-ce que Rāma observe ces moyens ?
Pour l'expression *vijigīṣusuhṛt*, Kataka y voit à la fois un composé possessif et un composé déterminatif, de sorte qu'elle signifierait : « celui qui a pour amis ceux qui aspirent à la victoire », et « l'ami qui aspire à la victoire ». Le généreux Rāma qui est le fléau de ses ennemis étant désireux de vaincre emploie le triple moyen qui consiste dans l'équité, la libéralité, la division, et aussi le moyen qui consiste dans le châtiment. A l'égard de ses amis et... Par cet *et* il faut entendre : et à l'égard de ses ennemis. A l'égard des uns et des autres il emploie un double moyen :

g. dvividhaṃ saumyāsaumyarūpaprakāradvayavat trividhopāyaṃ dharmārthakāmalakṣaṇatrividhapuruṣārthānāṃ prāpty upāyabhūtaṃ upāyaṃ sāmādyupāyam api sevate kaccit ; tathā mitreṣu ca vijigīṣusuhṛtkaccit vijigīṣusuhṛd iti bahuvrihīḥ tatpuruṣaç ceti Katakaḥ. Suhṛtparaṃtapo Rāmo vijigīṣuḥ saṃs trividhopāyaṃ sāmadānabhedarūpam upāyaṃ daṇḍopāyaṃ ca mitreṣu ca ; cād amitreṣu ca ; dvividhaṃ yathā bhavati tathā sevate kaccit ; mitreṣu sāmadāne 'mitreṣu bhedadaṇḍau cety evaṃ vibhajya prayuṅkte kaccid ity artha iti Tīrthaḥ.

l'équité et la libéralité à l'égard de ceux-là, la division et le châtiment à l'égard de ceux-ci. Voilà ce que dit Tīrtha.
Le glossateur nous a déjà édifiés sur le rôle de *ca*, tel qu'il l'entend parfois.
Le composé copulatif sāmadīne est pragṛhya. IV, 25, 9 on lit : sāmadānārtha° ; IV, 51, 11 et V, 22, 37 : sāmadāna°.

38, 65, t. Passé ce mois, je mourrai, c'est la vérité que je te dis. Délivre-moi, ô vaillant [Rāma], des mains du misérable et méchant Rāvaṇa, comme Kauçikī [fut délivrée] du Pātāla.
g. Sens général : Rāvaṇa m'a donné comme terme (pour me décider à l'épouser, un an) dont il ne reste plus guère que deux mois dont je n'attendrai pas la fin ; quand le terme approchera, si tu ne viens pas avant que ce vil être n'accomplisse son vil forfait, je mourrai par strangulation. Voilà ce que laisse entendre Sītā pour hâter l'arrivée de Rāma. Tombée aux mains du misérable chef des Rākṣasas, délivre-moi, comme Bhagavat délivra Kauçikī du Pātāla, c'est-à-dire Bhū (la Terre) engloutie dans le Pātāla.
Kauçikī, d'après Kataka, est Bhū comme parente, suivant Sāṃkhyāyana, de la Gāyatrī.(?)

38, 65, t. ūrdhvaṃ māsān na jīveyaṃ satyenāhaṃ bravīmi te ; Rāvaṇenoparuddhāṃ māṃ nikṛtyā pāpakarmaṇā trātum arhasi, vīra, tvaṃ Pātālād iva Kauçikīm.
g. ūrdhaṃ māsād iti Rāvaṇadattāvadhyavaçiṣṭaṃ kiṃcid adhikaṃ māsadvayam api na sahiṣya iti bhāvaḥ ; tat samāptau tvadanāgamane 'nāryo 'nāryam evācaret, ato 'rvāg eva maraṇaṃ jyāya iti, çīghram āgamanāyaivam uktir iti bodhyam ; nikṛtyā Rākṣasīkartṛkanigraheṇoparuddhām ; Pātālād iva Kauçikīṃ Pātālamagnāṃ bhuvaṃ Bhagavān iva trātum arhasi ; Gāyatryāḥ Sāṃkhyāyanagotratvavadbhūḥ : Kauçikīti Katakaḥ. Kauçikī devendraçrīḥ purā kila Vṛtravadhābhibhūtasyendrasya Lakṣmīṃ Pātālaṃ praviṣṭāṃ devaprārthito Nārāyaṇa uddhṛtya punar Indrāya prāyacchad iti purāṇagātheti Tīrthaḥ.

Kauçikī, c'est la gloire (Çrī) du chef des Dieux. Autrefois, en effet, lorsqu'il était sous le coup de la réprobation pour le meurtre de Vṛtra, la Lakṣmī (la Gloire) d'Indra s'abîma dans le Pātāla ; à la prière des Dieux, Nārāyaṇa l'en retira et la rendit à Indra : voilà ce que raconte une ancienne Gāthā, suivant Tīrtha.

38, 67, t. Recevant alors ce joyau sans pareil, le vaillant [Hanu-

38, 67, t. pratigṛhya tato vīro maṇiratnam anuttamam aṅgulyā

mat] le passa à son doigt, car il n'allait pas à son bras.

g. Tīrtha et Kataka dont les noms se retrouvent si souvent dans les gloses de Rāma qui les opposent l'un à l'autre, s'ingénient à qui donnera la meilleure explication de ce passage d'ailleurs fort clair. La glose parle d'abord de cette fleur d'or adaptée au joyau et trouée pour la faire entrer dans la chevelure. Hanumat se la passa au doigt. Si l'on objecte qu'il aurait pu la passer à son bras, vu la taille exigue qu'il s'était donnée alors, on répond qu'il valait mieux que la chose fût ainsi.

yojayāmāsa na hy asya prābhavad bhujaḥ.

g. aṅgulyā yojayām āsa dadhāra ; cūḍāmaṇyadhiṣṭhānahemapuṣpasya keçapraveçārthaṃ yad randhraṃ tatrāṅguliṃ praveçayām āsety arthaḥ ; nanu tadā sūkṣmarūpatvāt tatra bhujāsañjanam evocitam ata āha : nahīti ; asya bhujaḥ sūkṣmo 'pi na prābhavat ; tadrandhre na prāviçad ity arthaḥ ; niṣedhasya prasaktimūlakatatvāt prasakteç ca sūkṣmarūpa eva sambhavāt ; pūrvaṃ devyai pradarçitaṃ mahad rūpaṃ vihāya sūkṣmarūpeṇaiva sthita iti gamyata iti Tīrthaḥ. Katakas tu aṅgulyā yojayām āsa sūkṣmavāso baddham aṅgulyāṃ dṛḍhaṃ babandhety arthaḥ ; asya bandhane bhujo na prābhavat ; vyaktatayā sarvānubhavaprasaṅgād gopanīyatvāc ca bhujo nocito 'bhūd ity artha ity āha.

39, 5, t. O Hanumat, tâche à terminer mon malheur.

g. Fais effort, un effort qui aboutisse à l'intervention de Rāma : voilà le sens.

39, 5, t. Hanūman yatnam āsthāya duḥkhakṣayakaro bhava.

g. yatnam āsthāyeti, yatnaṃ Rāmapravṛttyartham ity arthaḥ.

44, 17, t.... Arc, char, chevaux, flèches, on ne distinguait plus rien.

g. Le char [dont il s'agit, celui de Jambumālin], était attelé avec des ânes, non avec des chevaux; par le terme *chevaux*, il faut donc entendre *ânes*.

44, 17, t.... na dhanur, na ratho, nāçvās tatrādṛçyanta neṣavaḥ.

g. nāçvā rathena kharayuktenety ukter açvaçabdenātra kharā ucyante.

Voilà une glose complaisante qui sait pallier les distractions du poète.

45, 2, t.... Experte dans le métier des armes, c'était l'élite des guerriers ; ils désiraient chacun l'emporter sur l'autre.

45, 2, t.... kṛtāstrāstravidāṃ çreṣṭhāḥ parasparajayaiṣiṇaḥ.

g. J'ai relevé ce passage à cause de l'expression *ahamahamikā* de la glose. Cf. Böhtlingk I, 572, qui cite certaines références.

g... kṛtāstrāḥ çikṣitāstrā astravidāṃ çreṣṭhāḥ parasparajayaiṣiṇo 'hamahamikayā svasvotkarṣāpekṣiṇaḥ.

47, 17, t. Tel l'astre couronné de rayons, lorsqu'il se tient au sommet du Mandara...

47, 17, t. Sa Mandarāgrasta ivāṃçumālī...

g. La glose a lu, et je lis avec elle, Mandarāgra*stha* et non Mandarāgra*sta* qui ne donne aucun sens. C'est une faute de copiste, bien probablement. Toutefois Rāma n'a pas osé prendre sur lui d'introduire dans le texte cette correction qui s'impose. Il n'a pas heureusement toujours de ces scrupules.

g. Mandarāgrasthatvena madhyaṃdinasthatvaṃ lakṣyate.

49, 1, t. Hanumat alors était émerveillé de son œuvre.

49, 1, t. tataḥ sa karmaṇā tasya vismito... Hanūmaṇ.

g. Le glossateur, une fois de plus, oppose ses deux confrères Tīrtha et Kataka. Pour comprendre cette double et courte glose, il faut se reporter au sarga précédent qui raconte la capture d'Hanumat par Indrajit. J'y renvoie le lecteur.

g. tasyendrajitaḥ yattu Rāvaṇasyeti tanna tena Hanūmati kasyāpi karmaṇo 'kṛtatvād iti Katakaḥ. Putradvārā svabandhanakarmaṇety artha iti Tīrthaḥ.

Au çloka 17, je relève l'expression *yuktata* que je n'ai point rencontrée ailleurs, et que Böhtlingk paraît ignorer. C'est le synonyme de *yuktatvam*.

50, 9, t.... tu as revêtu cette forme trompeuse, pour pénétrer dans notre ville.

50, 9, t.... cārurūpam idaṃ kṛtvā praviṣṭo naḥ purīm imām.

g. Le glossateur a lu *cāra°* au lieu de *cārurūpam* qu'il maintient cependant dans le texte, à moins, ce qui est possible, que ce soit une faute d'impression. Il explique cette *forme d'espion* en disant qu'Hanumat cacha sous un travestissement d'emprunt sa forme naturelle de singe.

g. cārarūpaṃ cārāṇāṃ pracchannaveṣatvāc chadmakṛtavānararūpam.

Même sarga, çloka 18, Rāma fait suivre l'expression *Rāmakāryeṇa* des mots *iti pāṭhaḥ pāṅktaḥ* ; de même pour l'expression *naraçārdūla* du sarga suivant, çloka 21, mais il se couvre ici de l'autorité de Kataka.

Sarga 52, après le çloka 17, la glose mentionne deux çlokas rejetés par Kataka et aussi par l'édition du sud.

53, 19, t. Hanumat explora la grande ville des Rākṣasas. — 53, 19, t. Hanūmāṃç cārayāmāsa Rākṣasānāṃ mahāpurīm.

g. La glose explique cette forme causale : [Hanumat] en [la] parcourant, inspecta [Laṅkā]. Cf. Pāṇini 3, 1, 26. — g. cārayām āsa svārthe ṇic : caraṇena dadarçety arthaḥ.

55, 4, t. Lorsqu'il est en colère, qui ne fait le mal? Dans la colère on tuerait même ses Gourous. L'homme en colère accable d'insultes les gens de bien. — 55, 4, t. Kruddhaḥ pāpaṃ na kuryāt kaḥ? Kruddho hanyād gurūn api°. Kruddhaḥ paruṣayā vācā naraḥ sādhūn adhikṣipet?

g. « Y a-t-il un homme en colère qui ne fasse le mal? » Il y a dans cette forme négative une sorte d'affirmation emphatique, cela veut dire : « certainement non, il n'y en a pas. » Si cela n'a pas lieu, c'est que cela ne peut avoir lieu, et c'est ce que montre le poète en continuant : « Un homme en colère tuerait même ses Gourous, etc. » — g. « kruddhaḥ pāpaṃ na kuryād yaḥ » iti paṭhe kruddho yaḥ kaçcit pāpaṃ kuryān na : naṇi kākuḥ ; api tu kuryād eva ; akaraṇam açakyam evety arthaḥ, tad eva darçayati : kruddho hanyād iti.

57, 9, t. Au milieu des divers groupes de nuages qu'il rencontrait sur sa route, avec son blanc costume, le corps du vaillant (Hanumat) était ainsi [alternativement] visible et invisible : telle la lune dans le ciel. — 57, 9, t. vividhābhraghanāpannagocaro dhavalāmbaraḥ dṛçyādṛçyatanur vīras tathā candrāyate 'mbare.

g. Comme Hanumat se frayait un passage au milieu des nuées, suivant qu'il en sortait ou qu'il y entrait, il devenait visible ou invisible. — Le texte ajoute : « Il faisait la lune dans le ciel », c'est-à-dire, il imitait la lune dans un ciel nuageux, lorsque son disque est tantôt découvert, tantôt voilé. — Rāma dit que ce vers lui *semble* une interpolation. L'édition du sud le donne sans observation à ce sujet. — g. praviçann ity uktam evārthaṃ bhaṅgyantareṇāha : vividheti, vividheṣv abhraghaneṣv āpanno gocaro mārgo yena saḥ praveçaniṣkramābhyāṃ dṛçyādṛçyatanuḥ : ayaṃ çlokaḥ prakṣipta iti bhāti.

58, 76, t. Les femmes alors : Ah! ah! firent-elles. — 58, 76, t... strībhir hāhākṛtaṃ tadā...

g. Rāma ne juge pas inutile de gloser cette interjection, sans doute pour montrer, une fois de plus, le soin avec lequel il épluche son texte.

g. Hāhākṛtaṃ hāheti kṛtam.

58, 114, t. Ce pervers, Seigneur, qui t'outrage ainsi, fais-le mourir sur-le-champ, qu'il ne puisse s'en retourner.

58, 114, t. tasya durbuddhitā rājaṃs tava vipriyakāriṇaḥ vadham ājñāpaya kṣipraṃ yathāsau na punar vrajet.

g. La glose signale le composé *durbuddhitā* formé par l'addition du suffixe féminin *tā* au mot *durbuddhi*. (Cf. Pāṇini, 5, 1, 119 et suiv.) Ignoré de Böthlingk. Elle ajoute : Qu'il ne s'en retourne pas *dans son pays*, voilà ce qu'il faut suppléer. On s'en doutait bien un peu.

g. tasya durbuddhiteti bahuvrīhes tal ; na punar vrajet svadeçam iti çeṣaḥ.

61, 4, t. Hanumat, honoré des Bhūtas, maître de lui-même, plein de force et d'agilité, (les Vānaras) semblaient le porter dans leurs regards.

61, 4, t. sabhājyamānaṃ Bhūtais tam ātmavantaṃ mahābalam Hanūmantaṃ mahāvegaṃ vahanta iva dṛṣṭibhiḥ.

g. Le glossateur explique cette métaphore *(utprekṣā)* hardie en disant que, dans leur joie, les Vānaras contemplaient Hanumat, les yeux fixes, sans clignement de paupières.

g. sabhājyamānaṃ pūjyamanam Bhūtaiḥ Siddhādibhiḥ dṛṣṭibhir vahanta iva prītipūrvakānimiṣadarçanād dṛṣṭīnāṃ vāhakatvotprekṣā.

61, 15, t. Ainsi autorisés (par Aṅgada) tous ces habitants des bois, dans l'excès de leur joie et sous l'influence de l'ivresse, se mirent à gambader encore et encore.

61, 15, t. tatas cānumatāḥ sarve susaṃhṛṣṭā vanaukasaḥ muditāç ca tatas te ca pranṛtyanti tatas tataḥ.

g. Ayant reçu l'autorisation de boire le miel, etc., sous l'influence de la joie et de l'ivresse, ils manifestèrent à l'extérieur le changement *(bheda)* survenu dans leur intérieur.

g. anumatā madhupānādau kṛtānumatikāḥ harṣamudor bāhyābhyantaratvakṛto bhedaḥ.

64, 39, t. Lorsqu'il entendit cette clameur immense, le roi des Kapis, la queue (tantôt) droite, (tantôt) repliée, devint tout joyeux.

64, 39, t. tataḥ çrutvā ninādaṃ taṃ kapīnāṃ kapisattamaḥ, āyatāñcitalāṅgulaḥ so 'bhavad dhṛṣṭamānasaḥ.

g. Le glossateur observe que ce trait peint au naturel la joie du singe.

g. āyatāñcitalāṅgula iti svabhāvokty alaṁkārah.

L'expression *svabhāvokti* se lit déjà II, 59, 1.

66, 12, t. Comment ma [bien-aimée] aux belles hanches, qui fut toujours craintive parmi les craintives, peut-elle vivre au milieu des effrayants et redoutables Rakshas ?

66, 12, t. katham sā mama suçronī bhīrubhīruḥ satī tadā bhayāvahānām ghorāṇām madhye tiṣṭhati Rakṣasām ?

g. La glose explique par le terme *à l'excès* le redoublement de l'adjectif. C'est la première fois que je rencontre cette forme, sauf erreur.

g. bhīrubhīrur atyantam bhīruḥ.

VIe Kāṇḍa.

1, 13, t. Du moins, puisque c'est tout ce que me permet ma situation présente, que je l'embrasse, ce généreux Hanumat.

1, 13, t. eṣa sarvasvabhūtas tu pariṣvaṅgo Hanūmataḥ mayā kālam imam prāpya dattas tasya mahātmanaḥ.

g. Rāma parle ainsi dans la peine que lui cause l'impossibilité de reconnaître autrement le service que vient de lui rendre Hanamat, en découvrant la retraite de Sītā.

Mais la glose fait remarquer avec justesse que Rāma, étant une forme du Bienheureux Viṣṇu, son baiser renferme toute félicité. Elle appuie son dire sur les commentaires de la *Bhagavatgītā* et des *Mille noms de Viṣṇu*, sans oublier le *Brahmāṇḍapurāṇa*.

g. tat tulyapriyāntaram apaçyann ātmapariṣvaṅgam eva tathāpaçyann āha : eṣa iti sarvasvabhūtaḥ Bhagavaddehasya çuddhānandarūpatvāt svāliṅganasya sarvasvabhūtatvam bodhyam. « Ananda eva hi Bhagavataḥ sarvasvam ; ānanda eva hi māyayā Rāmādidehatvena bhāsate » ite Gītābhāṣya-Viṣṇusahasranāmabhāṣyayor Bhagavatpādaiḥ spaṣṭam evoktam ; Brahmāṇḍapurāṇādiṣu caivam pariṣvaṅgadvārā Brahmānandārpaṇam eva Hanūmate kṛtam iti bodhitam ; tasya Hanūmata uttamabhṛtyasya Hanūmataḥ.

3, 13, t. On y voit des Çataghnīs en fer, prêtes à servir, formidables, pointues, qu'y entassent à centaines les troupes vaillantes de Rakṣas.

3, 13, t. dvāreṣu saṃskṛtā bhīmāḥ kālāyasamayāḥ çitāḥ çataço racitā vīraiḥ çataghnyo Rakṣasām ganaiḥ.

g. La glose donne l'étymologie du terme, *çataghnī* ; ce sont des espèces de massues garnies de pointes de fer, longues de quatre mains ou empans, qui pouvaient d'un seul coup *tuer cent* ennemis, d'où leur nom. A l'appui de son dire, elle cite la *Vaijayantī*, dictionnaire dont le nom se retrouve II, 71, 19 et VII, 12, 18.

g. uktayantraiḥ saṃskṛtāḥ sajjāḥ, kālāyasamayā ayaḥsāramyāḥ çatam ekaprayogeṇa ghantīti çataghnyaç caturhastapramāṇalohakaṇṭakayutā mudgaraviçeṣāḥ çataghnyaḥ ; « çataghnī ca caturhastā lohakaṇṭakinī gadā » iti Vaijayantī.

3, 27, t. Ce sont des fils de famille de haute distinction.

3, 27, t. kulaputrāḥ supūjitāḥ.

g. Le glossateur avait d'abord défini ce mot *Kulaputra*, rencontré II, 100, 11 : *Mahākulaprasūta*, issu d'une grande famille. Ici, il hésite sur le sens qu'il renferme : s'agit-il de serviteurs, ou de gens de race belliqueuse ? Il n'en sait trop rien. La première définition était la bonne.

g. kulaputrāḥ kiṃkarāḥ, yadvā yoddhṛsatkule prasūtāḥ.

3, 28, t. L'expression *sāgrakoṭi* se lit encore 123,15 et la glose la rend de la même façon : une koṭi et un pāda en plus, c'est-à-dire un quart.

3, 28, t. sāgrakoṭiḥ.

g. sāgrā koṭiḥ sapādakoṭiḥ.

4, 4, t. Le ravisseur de Sītā, où qu'il aille, comment pourrait-il échapper ? Sītā, lorsqu'elle saura que j'approche, reprendra espoir dans la vie. Tel, sur le point de mourir pour avoir bu un poison, le malade qui goûte l'Amṛta.

4, 4, t. Sītāṃ hṛtvā tu tad yātu kvāsau yāsyati jīvitaḥ ? Sītā çrutvābhiyānaṃ me āçām eṣyati jīvite, jīvitānte 'mṛtaṃ spṛṣṭvā pītvā mṛtam ivāturaḥ.

g. La glose observe que le soleil, comme vient de le dire Rāma lui-même, étant entré dans la constellation de la victoire, son triomphe est certain. Elle explique ensuite le çloka, en notant la *niṣṭhā* de jīvi*ta* (Cf. Pāṇini I, 1, 26).

Où s'en irait le ravisseur de

g. etanmuhūrtaprasthitasya dhruvo vijaya ity āha : Sītām iti ; tad Rakṣas Sītāṃ hṛtvā kāmaṃ yātu svadeçam iti çeṣaḥ ; athāpy asau jīvitaḥ sankartari niṣṭhā jīvan bhūtvā kva yāsyati? na kvāpi ; avilambaṃ yātrāprayojanam āha : Sīteti, çrutvā siddhādimukhataḥ jīvitāçāṃ prāp-

Sītā pour échapper au châtiment? Nulle part, tant Rāma est sûr de l'atteindre.

Le mot *jīvita* se lit trois fois dans ce çloka ; ces répétitions quenous estimerions fâcheuses, les anciens prosateurs ou poètes de l'Inde et d'ailleurs, loin de les éviter, semblaient plutôt les rechercher.

tau dṛṣṭāntaḥ : āturo jīvitānte jīvitanāçaprāptāv amṛtam amṛtatvasādhanaṃ divyauṣadhaṃ spṛṣṭvā dravarūpam amṛtaṃ pītvā ca yathā jīvitāçām eti tadvat : « jīvitānte mṛtaṃ spṛṣṭvā pītvāmṛtam ivāturaḥ » iti pāṅktaḥ pāṭhaḥ.

La glose signale enfin la *paṅkti* de ce çloka hypermétrique.

Au çloka 12 je relève une faute d'impression p*u*reṣām, au lieu de p*a*reṣām. Les fautes de ce genre sont très rares dans mon texte.

4, 26, t. Bondissant, courant avec des grondements, des rugissements, des hurlements, les Plavaṁgamas s'élancèrent vers la région méridionale.

4, 26, t. āplavantaḥ plavantaç ca garjantaç ca Plavaṁgamāḥ ; kṣvelanto ninandantaç ca jagmur vai dakṣiṇāṃ diçam.

g. La glose explique chacun de ces mots : le premier, suivant elle, signifierait courir ensemble, dans le but de se protéger ; le second : s'élancer en avant, dans le but de nettoyer ; le troisième serait le cri du lion, d'après le Nighaṇtu; le quatrième, le grondement des nuées, le cinquième un cri général.

g. āplavantaḥ samantād rakṣaṇarthaṃ plavamānāḥ ; plavanto 'gre çodhanārthaṃ gacchantaḥ. « Kṣvelā tu siṃhanādaḥ syāt » iti Nighaṇṭuḥ ; garjo meghādisadṛçaḥ çabdaḥ ; ninādaḥ sāmānyaçabdaḥ.

J'ai plus ou moins tenu compte, dans ma traduction, de ces observations qui m'ont paru suffisamment fantaisistes. Ainsi *plavantaḥ* qui littéralement signifie : plongeant, se baignant, et qui dès lors peut s'entendre de nettoiement, ne saurait avoir cette signification ici. D'autre part, c'est *kṣveḍā* qui s'entend du rugissement du lion, et il semble bien qu'il faille lire, en effet, *kṣveḍanto* et non *kṣvelanto* qui signifie sauter.

Le nom de *Nighaṇṭu* qui est celui d'un glossaire védique se lit déjà III, 60, 14. On le rencontre encore VI, 42, 12 ; 108, 12, etc.

4, 47, t. Gazelles et oiseaux brament, gazouillent d'une voix pleine et suave.

4, 47, t. pūrnavalgusvarāç ceme pravadanti mṛgadvijāḥ.

g. La glose interprète le mot

g. pūrṇā vicchedarahitā valga-

plein, en observant que cet harmonieux concert était ininterrompu, *sans hiatus*. J'ai estimé l'expression assez pittoresque pour être relevée.

vaḥ çrotrasukhāḥ svarā yeṣāṃ te.

La glose, à partir, du çloka 60, se plaît à compter les étapes fournies par l'armée des singes ; elle note la troisième au 68, et ainsi de suite.

4, 68, t. La terre était couverte de ces vaillants [guerriers].

g. La glose signale la suppression de la désinence de l'instrumental, sans autre remarque.

4, 68, t. çrīmatparivṛtā mahī.

g. çrīmat luptatṛtīyāntam ; çrīmadbhir ity arthaḥ.

5, 21, t. Cette peine cruelle, née de ma séparation d'avec Maithilī, quand m'en débarrasserai je soudain, comme d'un habit souillé ?

g. Le texte porte : « un habit autre que net » ; un habit souillé, dit la glose.

5, 21, t. kadā çokam imaṃ ghoraṃ Maithilīviprayogajam sahasā vipramokṣyāmi vāsaḥ çukletaraṃ yathā ?

g. çukletaraṃ malinam.

12, 28, t. Oui, lorsque Sītā, [l'épouse] de Rāma que Lakṣmaṇa accompagne, fut de force traînée ici, après une première entrevue, elle emplit très certainement ta pensée, comme la Yamunā [emplit de ses eaux] le lac Yāmuna.

g. [Kuṃbakarṇa] parla ainsi. Son discours à Rāvaṇa se résume en ces mots : C'était avant ton attentat sur Sītā que tu devais prendre notre avis et en étudier les conséquences ; non maintenant que le mal est sans remède. Il rappelle la Yamunā emplissant le lac Yāmuna, lors de sa descente sur la terre, mais le reste du temps s'écoulant dans la mer, et se déchar-

12, 28, t. yadā tu Rāmasya saLakṣmaṇasya prasahya Sītā khalu sā ihāhṛtā, sakṛt samīkṣyaiva suniçcitaṃ tadā bhajeta cittaṃ Yamuneva Yāmunam.

g. ta eva vacanam āha : yadā tv iti, yadā saLakṣmaṇasya Rāmasya Sītā sakṛt samīkṣyaiva tātkālikāpātavicāraṃ kṛtvaiva prasahya hṛtā tadaiva te cittaṃ Yamunā Yāmunam hradam iva suniçcitaṃ bhajeta niçcayabhajanārham ; yathā Yamunā pṛthivyām avatārasamaye eva sva hradam pūrayati, kālāntare tu samudraṃ gatatvāt tajjalasya tatpūraṇāsambhavaḥ, evam

geant ainsi de ses eaux ; cela pour peindre la situation d'esprit où se trouva Rāvaṇa, dès qu'il vit Sītā pour la première fois. La comparaison est plus ou moins juste et naturelle. C'est peut-être ce qui justifie l'observation de la glose qui dit qu'un tel langage est manifestement celui de la colère : d'où son plus ou moins d'incohérence. Cette expression *vyaṅgyokti* est assez familière à notre commentateur.

asmābhiḥ saha vicārasya sa eva kālaḥ, idānīṃ tv anarthaniçcayo jāta eveti vicāro niṣphala iti krodhajā vyaṅgyoktiḥ.

13, 13, t. Cela vint, je crois, à la connaissance du magnanime Ordonnateur ; toujours est-il qu'il me parla avec colère.

13, 13, t. tac ca tasya tathā manye jñātam āsin mahātmanaḥ atha saṃkupito vedhā mām idaṃ vākyam abravīt.

g. tac ca mama caritaṃ mahātmanās tasya manye niçcitaṃ jñātam āsīt ; manye iti tiṅantapratirūpakam avyayam : « manye çaṅke dhruvaṃ prāyo niçcayārthā amī matā » iti Katakaḥ.

g. Cette mienne conduite fut, je crois, certainement connue de ce magnanime.

La forme *manye* rentre dans la catégorie des finales *tiṅ*. Cf. Pāṇini, III, 4, 78. Je crois, je doute fortement, sont des façons de dire usitées généralement pour exprimer une certitude, suivant Kataka.

15, 12, t. Irréfléchi, inconstant, inconsidéré, violent par nature, d'une courte intelligence, l'esprit gâté dans ta folie et ton extrême frivolité, Indrajit, tu parles en jeune étourdi.

15, 12, t. mūḍho 'pragalbho 'vinayopapannas tīkṣṇasvabhāvo 'lpamatir durātmā, mūrkhas tvam atyantasudurmatiç ca tvam Indrajid bālatayā bravīṣi.

g. mūḍhaḥ kṛtyākṛtyavivekahīnaḥ ; ata evāpragalbho matiprāgalbhyahīnaḥ ; avinayenopapanno yuktaḥ ; alpamatir dīrghadarçanānarhabuddhiḥ durātmā kāmādiduṣṭāntaḥkaraṇaḥ; mūrkhaḥ sāhasapravṛttipara uktarītyātyantarudurmatiç ca.

g. La glose s'ingénie à définir chacun de ces termes : *mūḍha*, incapable de discerner ce qu'il convient de faire ou de ne point faire ; d'où *apragalbha* : dépourvu de la fermeté de caractère ; *avinayopapanna* : ignorant toute mesure, inconsidéré ; *alpamati* : dont l'esprit est incapable d'avoir de longues visées ; *durātmā* : le cœur gâté par la volupté et les autres [passions] ; *mūrkha* : porté aux entreprises téméraires, et, par suite de tout cela, *atyantasudurmati* : d'une extrême perversité.

17, 10, t. Pendant qu'ils s'entretenaient ainsi, Vibhīṣaṇa, parvenu à la rive septentrionale, maître de lui-même, s'arrêta.
g. Le poète, d'après la glose, emploie le génitif pour indiquer le peu de cas fait par Vibhīṣaṇa des criailleries des singes, vu le sentiment qu'il a de l'extrême bonté du Bienheureux Rāma. Il se sert deux fois de l'expression *stha* qui se retrouve dans *svastha* et *vyatiṣṭhata*, pour marquer son attitude intrépide.

17, 10, t. teṣāṃ saṃbhāṣamāṇānām anyonyaṃ sa Vibhīṣaṇaḥ uttaraṃ tīram āsādya svastha eva vyatiṣṭhata.
g. teṣām ity anādare ṣaṣṭhī; tāu anyonyaṃ sāṃbhāṣamāṇān anādṛtya Rāmasya Bhagavataḥ paramadayālutvabhāvanayā teṣam anādaraḥ; svastha eva vyatiṣṭhateti; tiṣṭhater dviḥprayogo nirbhayatvenāvasthānasūcanāya.

17, 54, t. Si l'on ne s'abouche avec [ce Rākṣasa], impossible de savoir à quoi s'en tenir; mais l'introduire de prime abord me paraît avoir aussi ses inconvénients.
g. Hanumat expose à Rāma son sentiment au sujet de Vibhīṣaṇa, transfuge des Rākṣasas. La glose roule sur les deux mots *niyoga*, *viniyoga*. Hanumat voit des inconvénients à renvoyer Vibhīṣaṇa, comme aussi à l'introduire près de Rāma; le mieux serait de l'interroger sur place : tel est le sens général de cette glose.

17, 54, t. ṛte niyogāt sāmarthyam avaboddhuṃ na çakyate; sahasā viniyogo 'pi doṣavāu pratibhāti me.
g. tad evāha : ṛte iti, niyogād ṛte tam āhūya tasmai vṛttāntanivedanarūpaniyogaṃ vinā sāmarthyaṃ hānopādānaucityaṃ boddhuṃ na çakyate; tarhi drāg anayeti cet tatrāha : sahasā haṭhād viniyogo 'pi rājasaṃnidhiprāpaṇapūrvaṃ vṛttāntapratipādanānu jñādānarūpaviniyogo 'pi doṣavān eva pratibhāti, tasmāt samarthadvārā tadīyavṛttāntaṃ jñātvā bhavatsamīpānayanam ucitam iti bhāvaḥ.

18, 14, t. Sans inquiétude, joyeux, ils se seront assemblés; puis ce grand cri : *Ils ont peur, l'un de l'autre*, aura jeté la division parmi eux : de là l'arrivée de Vibhīṣaṇa.
g. Une fois de plus, Rāma met aux prises ses confrères, Kataka

18, 14, t. avyagrāç ca prahṛṣṭāç ca te bhaviṣyanti, saṃgatāḥ; praṇādaç ca mahān eṣo 'nyonyasya bhayam āgatam iti bhedaṃ gamiṣyanti tasmat prāpto Vibhīṣaṇaḥ.
g. uktahetv anuvādapūrvaṃ grāhyatvam upasaṃharati :

et Tīrtha, pour ce passage d'ailleurs assez embrouillé sous son apparente simplicité.

Suivant Kataka, durant que les parents sont d'accord et confiants entre eux, ils se livrent à la joie et se réunissent : voilà ce que tout le monde sait. Mais s'ils se jalousent, s'ils se divisent au sujet de la royauté, ou de tout autre chose, cédant à l'ambition, racine de tout mal, alors ils poussent des cris de guerre les uns contre les autres et s'inspirent une crainte réciproque.

Ainsi, tant que Vibhīṣaṇa est demeuré uni à son frère, il n'a pas songé à venir trouver Rāma; maintenant que, pour un motif quelconque, il s'est brouillé avec lui, le voici venu chercher un asile. On doit l'accueillir. Tel est le sens général du commentaire de Kataka.

Tīrtha, de son côté, interprète ce passage de la façon suivante. Après avoir lu le texte un peu

avyagrā iti sārdhena, te jñātayo 'vyagrā anākulāḥ niçcayavanta iti yāvat prahṛṣṭā anyonyāṃ saṃtuṣṭāç ca saubhrātrāt saṃgatāḥ parasparamilitā bhāviṣyantīti sarvalokaprasiddham, tebhyo 'nye tūktaviparītā iti prāg uktārītyā pāpamūlarājyalobhādinā bhedaṃ gamiṣyanti, tato 'nantaram asya jñātivargasyaiṣa lokaprasiddhaḥ praṇādo yuddharūpakolāhalo bhavati, anyonyasyānyonyato bhayaṃ cāgataṃ bhavatīti lokasthitir yatas tasmād ayam etāvat kālam anapagatasaubhrātro 'pi kenacin nimittenādya prāptavairaḥ çāraṇam āgato grāhya eveti Kataka vyākhyā.

Tīrthas tu : « naiṣa tato 'sya » iti paṭhitvāsya bhītasyevaiṣā mahān praṇadaḥ çrūyate, atas tato balavato Rāvaṇād asya Vibhīṣanasya bhayam āgatam ity ātmatrāṇārtham āgataḥ parigrāhya evety arthaḥ ; itarat tu prāgvad eva vyākhyeyam ity āha.

différemment, il dit : Un grand cri d'épouvante a été entendu ; c'est Vibhīṣaṇa que le puissant Rāvana terrifie. Il vient dans le but de trouver un refuge. Qu'on le reçoive : voilà le sens. Le reste doit être commenté comme précédemment.

Le çloka 25ᵉ du 20ᵉ sarga a trois vers dont dont le dernier ne se retrouve pas dans l'édition du sud, çloka 26 : Ce sont des vers de 22 syllabes, par opposition à l'anuṣṭubh dont chaque vers comprend deux pādas de huit syllabes chacun. Les deux éditions renferment un grand nombre de ces çlokas de trois vers de seize syllabes, ou six pādas de huit syllabes, mais ils sont répartis différemment dans chacune d'elles. Sarga 21, çloka 7, la glose définit le terme *bhuja* qu'on lit au çloka suivant et qu'elle semble donner

comme synonyme du mot *bāhu* de ce même çloka 7 : « kūrpārad upari deço bhuja ity āhuḥ. La partie supérieure au coude, c'est le bras (plus exactement, peut-être, l'humérus), dit-on. »

Même sarga, çloka 15, définition du *fanfaron*, viparidhāvāka : « Celui qui a l'habitude de courir de çà, de là, pour vanter ses qualités : itas tataḥ svaguṇakhyāpanāya paridhāvanaçīla. »

22, 10, t. De toute leur force soufflèrent les cinq divins Mārutas, rompant les arbres, et amoncelant les nuages.

g. Les cinq divins Mārutas, le groupe des Vents, le Parivaha et les autres, soufflèrent de tout leur corps, avec une grande impétuosité.

22, 10, t. vapuḥprakarṣeṇa vavur divyamārutapaṅktayaḥ, babhañja ca tadā vṛkṣān jaladān udvahan muhuḥ.

g. divyamārutapaṅktayaḥ parivahādivātaskandhā vapuḥprakarṣeṇa mahāvegena vavuḥ, babhañja ceti Mārutapaṅktir iti çeṣaḥ ; udvahan Mārutasamūha iti çeṣaḥ ; agre 'py eṣa eva kartā.

La glose explique ensuite ce changement de nombre dans les verbes qui ont le même sujet. *Vavur* est au pluriel, car il a pour sujet *paṅktayas*, tandis que *babhañja* et le participe *udvahan* sont au singulier ; c'est que, dans ces deux derniers cas, le sujet est collectif : le groupe des Maruts : voilà au fond l'agent, suivant l'expression du commentateur.

22, 68, t. Le cinquième jour, les Plavagas, ces ouvriers diligents, se rapprochèrent de vingt trois yojanas de la rive opposée.

g. En cinq jours, on avait fait une chaussée de cent yojanas.

22, 68, t. pañcamena tathā cāhnā Plavagaiḥ kṣiprakāribhiḥ yojanāni trayoviṃçat suvelam adhikṛtya vai.

g. pañcadinaiḥ çatayojanaṃ babandha suvelam sāmīpye suçabdasyāvyayībhāvaḥ velāsamīpam parapārasamīpam adhikṛtyety arthaḥ.

La glose explique le préfixe *su* de *suvelam*. D'après elle, ici le sens de cette expression est celui de rapprochement ; on se rapprocha de la rive opposée de vingt-trois yojanas, le troisième jour. Le mont *Suvela* était de l'autre côté de la mer, non loin de Laṅkā ; se rapprocher de la rive opposée, s'était donc aussi se rapprocher du Suvela. Dans ce cas, la traduction de *Suvelam* par *Velāsamīpam* serait une sorte de jeu de mots. Sur l'expression *avyayībhavah*, voir Pāṇini, II, 1, 5 et 6.

Au sarga 23, çloka 3, se lit le mot *prabarhaṇam* qui ne se trouve pas dans Böthlingk, du moins sous cette forme. Peut-être faut-il lire

prabṛhāṇam, participe présent, forme moyenne, du verbe *barh*. En tout cas, le sens du mot n'est point douteux ; c'est celui de détruire Le sarga 25[e] fait double emploi avec le 24[e], Vālmīki est coutumier du fait. Il aime les répétitions et les redondances.

Au çloka 21 du sarga 25, se trouve le terme, également inconnu de Böthlingk, *vikarṣin* que la glose traduit ainsi : *bhedādipara*, qui s'applique à semer la division, etc.

Après avoir glosé le çlokā 46[e], le dernier du sarga 26, Rāma cite cette réflexion de Katakā, unique dans son genre : « Atra sargacchedo 'pāṇkto vṛttabhedābhāvād ekaprakaraṇatvāc ceti Kataka ». L'interruption à ce point du sarga paraît fautive à Kataka, attendu qu'il n'y a pas interruption, mais bien continuation du récit. L'observation ne manque pas de justesse, mais elle pourrait, ce me semble, s'appliquer aussi ailleurs et souvent.

28, 7, t. Brahmā les autorisa à se nourrir d'amṛta tous deux.

g. D'après le glossateur, la suppression de l'*u* de samanujñāta*u* serait un lopa dû au fameux védisant Çākalya. Je crois bien rencontrer, pour la première fois le mot *prāçin*. Böthlingk, à l'article *prāçin*, cite l'expression *amṛtaprāçin*, et donne comme référence Gorresio I, 48, 9.

28, 7, t. Brahmaṇā samanujñātā amṛtaprāçināv ubhau.

g. samanujñātā ity atra. « lopaḥ Çākalyasya » iti lopaḥ ; samanujñātāv ity arthaḥ.

30, 10, t. [Les Haris allaient me massacrer lorsque je fus] sauvé d'aventure par Rāma : Non, non, dit-il.

g. D'après la glose, l'espion Çārdūla allait être massacré, lorsque les Haris s'avisèrent par hasard d'interroger Rāma à ce sujet : « Non, non, ne le tuez pas », répondit le héros : voilà comment il échappa à la mort. — L'expression *māmeti* au sens philosophique est fameuse. C'est la réponse à tous ceux qui croient au contingent, au relatif.

30, 10, t. Rāghaveṇa paritrāto māmeti ce yadṛcchayā.

g. yadṛcchayā pṛṣṭena Rāmeṇa mā mā vadhyatām iti paritrātaḥ.

30, 35, t. Voilà tout le dénombrement de l'armée des Vānaras campée sur le mont Suvela. Ce qui reste à faire, à toi de le décider.

30, 35, t. iti sarvaṃ samākhyātaṃ tathā vai vānaraṃ balam suvele 'dhiṣṭhitaṃ çaile ; çeṣakārye bhāvan gatiḥ.

g. C'est toi la voie, c'est-à-dire la règle, d'autant que [Rāvaṇa] est sans chef [au-dessus de lui]. — Après cette explication la glose revient sur les çlokas précédents et essaie de concilier les contradictions du Rāmāyaṇa au sujet de la filiation des personnages dont il est cas, en arguant de la multiplicité de leurs noms. L'explication est de Tīrtha.

g. bhavān gatiḥ pramāṇam, nirṇāyaka iti yāvat; nanv atra Dharmaputraḥ Suṣeṇo Vaivasvataputrau ÇarabhaGandhamādanāv ubhau ; Bālakāṇḍe Varuṇāt Suṣeṇaḥ, Parjanyāc Charabhaḥ, Kuberād Gandhamādana ukta iti cen na, tattatsaṃjñakānām anekeṣām api sattvān na virodha iti Tīrthaḥ.

(*A suivre*).

A. Roussel.

COMPTES-RENDUS

HERMANN JUNKER, *Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts.* I Teil, Berlin 1908 ; II Teil (Text und Uebersetzung), 1911 ; 93 et 243 pp. 8°.

Les profanes qui ont l'habitude de considérer la littérature copte comme une collection de textes assez peu intéressants, et en tout cas sans originalité, seront vraisemblablement surpris à la lecture des pièces si naïves dont nous devons aujourd'hui à M. Junker l'étude systématique et l'édition à peu près définitive. Quelle douce mélancolie en effet se dégage de la pièce *Salomo und das Stiefkind !* Nous ne pouvons résister au charme de citer, par manière d'exemple, quatre strophes de la légende de Salomon et de la reine de Saba ; la reine décrit les merveilles de son royaume :

« Il pousse en mon pays, ô Salomon Seigneur des rois de la terre, un arbre fort élevé et s'étendant au large auquel pendent des fruits.

— Si tu en détaches des feuilles, que tu les presses en une coupe et que tu boives, il se produit en ton corps un parfum à nul autre pareil.

— Il est en mon pays, ô Salomon Seigneur des rois de la terre, une source dont les eaux sont plus douces que le miel et à laquelle s'amènent les étoiles.

— Mon œil a vu le soleil et la lune descendre et se baigner en elle, etc. »

Qu'il s'agisse de contes ou de légendes (II, pp. 8-55), que les thèmes dérivent de l'Ancien Testament (pp. 56-124) ou du Nouveau (pp. 124-142), qu'il s'agisse même de compositions d'un

caractère plus liturgique, comme les mystères de la Passion, de la Résurrection et de la Croix (pp. 142-185), les légendes des saints (pp. 186-218) ou même de sujets plus ou moins profanes (pp. 218-225), l'on éprouve la même jouissance au contact de cette âme populaire égyptienne, simple, naïve et douce, si peu différente sous sa forme chrétienne de ce qu'elle était à l'époque des Pharaons.

Telles sont, non pas les chefs-d'œuvre, mais les œuvres assurément intéressantes dont nous devons l'édition systématique à M. Junker. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'auteur a édité ces textes avec soin et une conscience parfaite ; ce n'est guère que sur de minuscules points de détails que l'on pourrait faire quelques observations. Par exemple II, p., 88, v., 18-20, où l'auteur repète la distraction commise en I p., 49 l. 2 : ⲁⲓⲱ (*sic*) ⲃϩⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. M. Junker fait ⲁⲓⲱ = ⲁⲩⲱ, et, je suppose, ⲃ = ϥ ; à la rigueur, ce n'est pas impossible, quoique, à ma connaissance, ce serait le seul exemple de pareille orthographe pour ⲁⲩⲱ. L'explication paraît d'ailleurs parfaitement inutile ; n'est-il pas, en effet, beaucoup plus simple, et plus exact surtout, de lire : ⲁ-ⲓ̈ⲱⲃ-ϩⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ = *Job a enduré bellement*. Ce vers doit donc disparaître de la série des exemples ⲁⲩⲱ *ist oft tonlos* (I p. 48-49). On aurait pu aussi souhaiter que l'auteur mit à la table des matières, à côté du titre de chaque pièce, le nom du document d'où elle est tirée ; les références eussent été plus aisées, étant donné surtout que l'auteur renvoie rarement aux pages de son volume, mais plutôt au document. On regrettera également, vu l'ampleur avec laquelle l'auteur a traité son sujet, qu'il s'en soit tenu aux textes catalogués de Berlin, Londres, Leyde, Manchester, plus quelques fragments épars. Il paraît certain que la très riche collection de Paris lui aurait livré des pièces nouvelles, non pas de nature à modifier ses idées sur la poésie et le rythme, ni même le cadre de son travail, mais dont on souhaiterait la présence dans ce recueil. C'est là peut-être moins une critique qu'un vœu que j'exprime et dont la raison d'être se trouve dans le fait que j'ai souvenance d'avoir rencontré des poésies de ce genre dans les volumes de Paris. En parcourant les notes que j'ai prises, alors que mon attention n'était point attirée sur ce genre de textes, j'y trouve une copie du 129[12]

f° 69 paginé [ⲕ̅]-ⲕ̅ⲁ̅ et qui est sans doute un fragment d'un ⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ qui pourrait prendre place à côté de celui d'Apa Shenuti (1).

R°. Col. A disparue.

Col. B. Ⲉⲕⲧⲟⲛⲧⲉⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲕ
ⲉ̀ⲛⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ·
ⲡⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲁϥⲙⲟⲩ ϩⲁ
ⲣⲟⲛ · ϣⲁⲛⲧⲉϥⲥⲱ
ⲧⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲛ. —
Ⲁⲕⲧⲁ̣ⲁⲕ ϩⲱⲱⲕ ·
ⲉⲡⲉⲙⲟⲩ · ϩⲙ̀ⲡⲉⲕ
ⲟⲩⲱϣ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ·
ⲁⲕϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲕⲟ̅ϩ̣ⲉ ·
ⲉϥⲟ́ⲛⲁⲧⲧⲱⲗⲙ̅ · —
Ⲡ]ⲧ̅ⲕⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ · (2)
ⲡ]ⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉ̀ⲧⲟⲩ
ⲁⲁ]ⲃ ⲁⲛⲁϩⲟⲣⲉⲩⲉⲓⲟⲥ ·

V° Col. B disparue.

Col. A. ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲟⲫⲟ
ⲣⲟⲥ · ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲣⲭⲏ
ⲙⲁⲛⲇⲣⲏⲧⲏⲥ. —
Ⲁⲛⲉ̣ⲕϩⲟϫⲓⲟⲩⲟⲥⲉ̣ (3)
ϩⲉⲛⲛⲓⲁⲣⲏⲧⲉ ·
ⲛ̀ⲑⲉ ⲙ̀ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ
ⲛ̀ⲛⲟϭ ⲙ̀ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. —
Ⲁⲕϫⲓ ⲛ̀ⲟⲩϭⲟⲙ . ⲛ̀
ⲑⲉ ⲛ̀ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ·
ⲛⲉⲧⲟⲛⲁⲧⲥⲱ
ⲧⲙ̀ ⲛ̀ⲥⲱⲕ · [ϣⲁⲕ (4)
ϯϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲩ ·[—
Ⲁⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟ[ⲩⲁⲁⲃ

On peut différer d'avis avec l'auteur sur la façon de scander ou sur l'accentuation des mots coptes et surtout des mots grecs, on devra cependant avouer que son étude générale est conduite avec une maitrise remarquable. Sans vouloir contester la part de ceux qui ont les premiers abordé cette question, il faut reconnaître que nous avons, grâce à M. Junker, un véritable traité de prosodie copte, dont on devra tenir compte pour l'édition des textes et même pour les études grammaticales. Les deux paragraphes consacrés à l'accentuation (I, pp. 44-51) sont de ce dernier point de vue fort suggestifs ; ils sont bien de nature à confirmer dans leur opinion ceux qui pensent que les grandes lois du langage, en particulier l'analogie, ont traversé les phonèmes coptes et y ont laissé des traces beaucoup plus profondes que ne semblent le soupçonner nos grammaires actuelles. TH. L.

* * *

(1) II, p. 214-218 (Ryland n° 44).

(2) cfr. Junker II, p. 214 l. 22 : ⲛⲧⲕ-ⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ. ⲡⲛ̅ⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲡⲛⲁⲧⲟⲫⲟⲣⲟⲥ.

(3) Cette ligne et la suivante sont d'une lecture assez douteuse ; le v° du feuillet est assez effacé.

(4) Restes de ϣ ou de ⲙ.

S. DE RICCI et E. O. WINSTEDT, *Les quarante-neuf vieillards de Scété*, texte copte et traduction française. Paris, 1910 (dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, tome XXXIX) 36 pp in-4°.

« En dressant le catalogue detaillé des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane » les auteurs remarquèrent au volume 58 f°s 1 à 9 (Zoéga pp. 95-97) le texte en dialecte bohairique qu'ils éditent sous le titre ci-dessus. C'est, semble-t-il, une compilation (peut-être un *encomium*) élaborée en vue d'honorer les 49 martyrs de Scété au jour de leur commémoraison c.-à-d., comme le dit l'entête, au 5e de Mechir (cfr. le Synaxaire, ed. F. Wüstenfeld, t. II, p. 281). Le Synaxaire (t. II, pp. 261-263) nous a conservé, au 26e de Toubeh, une notice sur ces 49 moines massacrés par les « barbares » dans un monastère de Scété.

Les éditeurs disent qu'ils nous livrent le texte « exactement comme il se trouve dans le manuscrit ». N'ayant pas sous la main de quoi vérifier l'exactitude de cette affirmation, je me contenterai simplement de remarquer p. 9 l. 8 l'expression ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲓ = chaque année ; pour ma part je ne l'ai pas encore rencontrée sous cette forme en bohairique, mais bien ⲛ̄ⲧⲉⲛⲣⲟⲙⲡⲓ ou ⲛ̄ⲧⲉⲙⲣⲟⲙⲡⲓ. Comme ⲛ̄ⲧⲉ arrive à la fin de la ligne 8 et que les lignes 10-11 (9 ne comprend que ⲣⲟⲙⲡⲓ) sont mutilées à leur extrémité, on peut se demander si la ligne 8 est absolument complete. Dans les manuscrits de cette série, le ⲛ est souvent écrit à la fin de la ligne par un trait placé à côté de la dernière lettre ; n'était-ce peut-être pas le cas ici ?

P. 12 l. 29 : ϫⲉ ⲉϣⲱⲛⲉ̀ ⲟⲩⲟⲛ est dû sans doute à une erreur typographique ; il suffit d'ailleurs de remonter à la formule parallèle l. 26 pour constater que ⲉ̀ ne peut pas être uni à ⲉϣⲱⲛ.

Dans la traduction, les auteurs se sont imposé de suivre de tout près l'original « pour conserver à ce texte pieux sa saveur naïve » (p. 1). Cette manière de concevoir une traduction est, certes, défendable ; encore faut-il ne pas oublier qu'il y a un *modus in rebus* ; traduire, par ex. p. 10, l. 10, ⲟⲩⲁⲙⲉⲛⲟϥ ⲛⲟⲩⲣⲟ par « roi mangeur de sang », c'est respecter l'étymologie du mot ; l'adjectif français « sanguinaire » rendrait tout aussi exactement l'idée de l'original,

sans être si barbare. D'ailleurs il me semble que les auteurs n'ont pas poussé partout leur principe aussi loin ; je me permets donc de relever au cours de la lecture les passages suivants :

La préposition ϧⲁⲧⲉⲛ bien traduite p. 21, l. 4, l'est moins exactement p. 11, l. 21 ; p. 14, l. 14 ; p. 16, l. 26.

P. 11, ll. 28-29 : ⲉⲩⲥⲱⲕ ϧⲁϫⲱϥ a été traduit par « suivaient », au lieu de « précédaient ».

P. 12, l. 16 : ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲣϩⲱⲃ ⲁⲛϫⲉ est traduit : « les frères ne travaillent pas » ; on préférerait : ne travaillent *plus*. On a ici le ϫⲉ enclitique (S. ϭⲉ, égypt. *grt*) ; cfr. Spiegelberg, *Rec. de Travaux*, t. XXX, p. 142 ; Andersson, *Sphinx*, XII, p. 269 ; Zetterstéen, *Le Monde Oriental*, IV, 1.

P. 12, l. 23 : ⲁϥϣⲧⲉⲙϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϧⲉⲛⲛⲁⲡⲓⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ϧⲉⲛⲧⲁⲓⲣⲟⲙⲡⲓ · ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ϥⲛⲁϯ ϧⲉⲛⲑⲛⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ : « si elle ne donne pas de fruit en ceux de l'Esprit cette année, assurément elle en donnera dans celle qui viendra après ». Ce « en ceux de l'Esprit » me parait inintelligible, car « ceux » n'a pas d'antécédent dans la phrase. La particule ⲛⲁ (ⲡⲓⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄) se rapporte à ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ pris ici collectivement ; le sens est donc le suivant : « si elle ne donne pas de fruits (qui soient) spirituels (littér. de la catégorie de ceux de l'esprit).

P. 13, l. 14 : ⲉⲑⲃⲉⲡⲓⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲉⲛⲟ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄, traduit matériellement par « pour le nom du salut de N. S. J. C. » prête à équivoque ; ⲛⲟⲩϫⲁⲓ serait plus heureusement rendu par l'adjectif « salutaire » ou tout autre de même sens ; car l'auteur copte ne veut pas parler du *nom du salut de N. S.*, mais du *nom salutaire de N. S.*

Ibid., l. 15 : ⲉⲁϥϯϫⲟⲙ etc. : est une allusion à *Matth.* 7, 25 ; ce qui en modifie légèrement le sens. On pourrait aussi noter que cette phrase est dépendante et serait avantageusement traduite comme telle.

P. 14, l. 6 est une réminiscence de *Philipp.* 4, 3.

Ibid., l. 31 : ⲉⲩⲟ̀ⲛⲧ ⲛⲁⲩⲁⲑⲟⲛ « apportant leurs biens » ; plus exactement : apportant des biens, chargés de biens ; car ces personnages n'apportaient pas leur fortune avec eux, mais seulement leur viatique et de quoi faire offrande aux martyrs, comme le montre la suite du récit.

P. 15, ll. 2-7. La phrase semble devoir être coupée après ⲉⲩⲥⲱⲧⲡ,

comme l'indique la particule ⲟⲩⲛ (= lat. *igitur*) qui arrive après ⲉⲃⲟⲗ. Je proposerais de traduire : Ils apportèrent avec eux des linceuils blancs neufs et de l'encens choisi ; avec les biens qu'ils avaient apportés à Shiet pour leurs besoins, ils firent un banquet, etc...

P. 17, ll. 12-14 : ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲙ̀ⲙⲟϣⲓ ϧⲁϫⲱⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲣⲓⲕⲓⲙ̀ⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ : « Et le regard de Dieu les précédait en les accompagnant ». littér. : « et le regard de Dieu marcha le premier devant eux » ; nous avons ici l'expression bien connue ⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲙ̀....

Ibid., ll. 29 30, ϩⲉⲃⲥⲱ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲙⲟⲩϫⲁⲓ ne se reconnait pas facilement dans la traduction : « habits neufs ». De plus ϧⲉⲛⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ-ⲡⲟⲩⲥⲱⲙⲁ devrait plutôt être uni à ce qui précède, car la forme qui introduit le membre suivant est secondaire.

P. 20, ll. 23-24 : ⲁⲩϣⲉⲛⲱⲟⲩ-ⲉⲛⲏ-ⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲓ « ils allèrent vers ceux à qui était la demeure ». Littér. : *abierunt ad ea quae ipsis (erat) in habitationem*. c.-à-d. « ils s'en allèrent vers ce qui leur servait de demeure », expression assez fréquente en copte pour dire qu'ils s'en retournèrent chez eux.

Ibid. ll. 31-32 : ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ϫⲉϥⲛⲁⲕⲏⲛ ⲁⲛ ⲉϥϫⲉϣⲛⲁⲓ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ϣⲁϯⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ̀ : « Et nous croyons qu'il ne nous quittera pas, mais qu'il répandra sa grâce sur nous avec gloire jusqu'à l'accomplissement ». Les auteurs, je pense, auront pris ⲕⲏⲛ pour le qualitatif de ⲕⲱ suivi de l'affixe personnel ⲛ. Mais nous avons devant nous un texte bohairique et non sahidique et même en ce dernier dialecte, cette analyse serait ici impossible à défendre. Nous avons simplement la racine ⲕⲏⲛ = *cessare* (cf. Peyron S. V.) qui se construit habituellement avec une proposition secondaire, cfr. Stern. n° 160 ; Mallon, n° 290. La phrase se traduira donc : « Et nous croyons qu'il ne cessera pas de répandre sur nous (sa) miséricorde et (sa) gloire jusqu'à la plenitude ».

P. 21, l. 2 : ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲉⲥⲱⲙⲁ « à cause du corps » : ϩⲓⲧⲉⲛ désigne plutôt la cause *instrumentale*.

l. 8 : ⲛ̀ⲧⲉⲛⲁⲓⲁⲑⲗⲟⲫⲟⲣⲟⲥ « des athlophores » ; plutôt : de ces athl.

P. 22, l. 9 : ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲓⲑⲟϣ ... ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ « du nôme » ; plutôt : de ce nôme-là.

l. 17 : ⲭⲏⲙⲓ : Ne pourrait-il être traduit franchement par Egypte puisque c'est le nom copte habituel ?

ibid : ⲛ̀ϭⲓⲟⲩⲓ : « en secret » ; le mot exactement correspondant serait le latin *furtim* ; en français « clandestinement » serait préférable à « en secret » ; car il y a dans l'expression copte une certaine idée de délit ou de vol.

P. 26 l. 4 ssq. : ⲁⲩⲕⲟⲥⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ : « ils les enterrèrent tous ». Par cette formule les coptes désignent non pas l'action d'enterrer, mais la toilette faite au cadavre ; cette opération se faisait avant la synaxe ; ici nous voyons que l'on pratique exactement la même chose à l'occasion de la translation des reliques de ces martyrs.

l. 7 : ⲟⲩⲟϩ ⲛⲓⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲟⲥ ⲛⲁⲩⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ ϧⲉⲛⲟⲩⲑⲉⲗⲏⲗ ⲉ̀ⲧⲓⲉⲩⲕⲱⲥ ⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ : « Et les psalmodes chantèrent des psaumes en joie. Ils enterrèrent les corps des saints martyrs ». En suivant le texte de plus près on pourrait traduire : Et les chantres psalmodiaient avec allégresse pendant que l'on « ensevelissait » le corps des saints martyrs.

Toutes ces remarques de détail, et celles que l'on pourrait y joindre à propos de plusieurs autres passages, ne portent en réalité que sur la partie accessoire du travail, c-à-d. la traduction. En supposant qu'elles jettent une certaine ombre sur la valeur philologique de ce mémoire, il n'en reste pas moins que MM. S. de Ricci et E. O. Winstedt nous ont donné un texte proprement édité, soigneusement introduit et sérieusement documenté du point de vue historique.

Th. L.

SOMMAIRE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS
envoyés à la rédaction (1).

American Journal of Philology.

XXXI, 4.

E. W. Fay, Composition, not suffixation.

C. W. Peppler. The termination -κός, as used by Aristophanes for comic effect.

D. M. Robinson, New greek inscriptions from Attica. Achaia, Lydia.

E. A. Welden, The Sāṁkhya term, Liñga.

XXXII. 1.

L. Bloomfield, The Indo-European Palatals in Sanskrit.

T. Hudson-Williams, κ and π forms in the ionic Poets.

Ch. Knapp, Vahlen's Ennius.

C. Saunders, The Introduction of Masks on the roman stage.

Arch. für Religionswissenschaft.

XIII, 1.

O. Franke, Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900.

Is. Friedlaender, Zur Geschichte der Chadhirlegende.

I. Goldziher. Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel.

J. Ilberg, Zur gynäkologischen Ethik der Griechen.

K. Kohler, Seltsame Vorstellungen und Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde.

E. Petersen, Die Sarapislegende.

P. Stengel, Σφάγια.

N° 2-3.

I. Friedlaender, Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende.

O. Gilbert, Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie.

H. Haas, Religion der Japaner 1905-1908.

R. Meyer, Mythologische Studien aus der neuesten Zeit.

K. Th. Preuss. Religion der Naturvölker.

F. Skutsch, Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie.

E. A. Stückelberg, San Lucio Hagiographisches und Ikonographisches

A. Wiedemann, Ægyptische Religion (1906-1909).

K. Ziegler, Zur neuplatonischen Theologie.

N° 4.

F. Boll, Marica.

L. Deubner, Lupercalia.

A. Jacoby. Der Ursprung des *Judicium offae*.

H. Jacobi. Der Jainismus.

H. Oldenberg, Der indische Buddhismus (1907-1909).

A. von Löwis, Nordkaukasische Steingeburtsagen.

Bessarione.

Fas. 113-114.

D. Facchini, L'Inquisizione nel diritto e nel fatto.

N. Festa. Per una iscrizione di Chio.

A. Palmieri, Le divergenze dommatiche, disciplinari e liturgiche tra le due Chiesi di Oriente e di Occidente.

—— La storia, la data ed il valore simbolico del sinodo di Iassy (1642).

F. M. Sordini, Progresso cattolico nel mondo inglese.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.

Hoesein Djajadiningrat, Critish overzicht van de in Maleische werken ver-

(1) Jusqu'au 1er juin.

vatte gegevens over de geschiedenis van het Soeltanat van Atjeh.

J. M. Dumas, Woordenlijst verzameld op de Mimika- en Atoekarivieren Zuid-West-Nieuw Guinea).

J. Fortgens, Bijdrage tot de kennis van de naamgeving onder de Tobelo van Halemahera.

J. C. G. Jonker, Over de *vervoegde* werkwoordsvormen in de Maleisch-Polynesiche talen.

H. Kern. Beschrijving van den graftempel te Kajĕnĕgan. volgens Nāgarakrĕtāgana, zang XXXVII.

—— Sanskritinschrift van Toek Mas (Dakawoe).

J. A. Loeber. Merkwaardige kokerversieringen uit de Zuider- en Oosterafdeeling van Borneo.

Mas Noto Socroto, Over den oorsprong van het woord Gĕdog in de Wayang.

J. C. van Eerde. Hindu-Javaansche en Balische Eeredienst.

F. D. E. van Ossenbruggen, Eigenaardige gebruiken bij pokkenepidemiën in den Indischen Archipel.

HARVARD STUDIES IN CLASSICAL PHILOLOGY.

J. B. Bury, Magistri Scriniorum, ἀντιγραφῆς, and ῥεφερενδάριοι.

H. Goldman, The *Oresteia* of Æschylus as illustrated by greek vase-painting.

Ch. H. Haskins and **P. Lockwood**. The Sicilian translators of the thwelfth century and the first latin version of Ptolemy's *Almagest*.

M. H Morgan, Critical and explanatory notes on Vitruvius.

A. S. Pease, A Harvard manuscript of St Augustin.

H. W. Prescott, Three *Puer* — Scenes in Plantus, and the distribution of rôles.

Ch. E. Whitmore, On a passage in Pindar's fourth nemean ode

JOURNAL ASIATIQUE.

XVI, 2.

F. Nau, Notes d'astronomie syrienne.

d'Ollone. Stèle de Sa Lien. Constitution des grands fiefs lolos.

R. Weil. Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire.

M. Schwab. Une amulette arabe.

N° 3.

J. A. Decourdemanche. Note sur les poids médieaux arabes.

A. Guérinot, Quelques collections de livres jainas.

S. Lévy, Textes sanscrits de Touenhouang

A. Meillet, Remarques sur le texte de l'historien arménien Agathange.

M. Schwab, Un médaillon italo-hébreu.

D. Sidersky, Le calendrier sémitique des papyri araméens d'Assuan.

R. Weil, Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire.

LE MONDE ORIENTAL

III, 3.

A. A. Fokker. Arabic and Malay.

M. Hartmann, Aus der gesellschaft des verfallenden 'Abbāsidenreiches.

P. Leander, Die vermutete pausaldennung o > ā im hebräischen.

G. R. Sundström, Läkemedel och deras användning bland infödingarne i Mänsa'.

K. V. Zetterstéen, Some parts of the new Testament translated into modern nubian by a native

—— An arabic manuscript supposed to contain the Zabdat el-fikra fi ta'rih el-higra.

IV, 1.

P. Leander, Zur hebräischen lautgeschichte.

Sven Lönborg, Förbundsarken.

Torgny Segerstedt, Själavandringslärans ursprung.

K. V. Zetterstéen, An old translation of the Rtusaṃhāra edited.

—— Some words on the coptic particle ϫⲉ.

—— Bibliographical notes

2.

Torgny Segerstedt, Själavandringsläursprung.

K. B. Wiklund, Die lappische zaubertrommel in Meiningen.

3.

J. Kolmodin, Meine Studienreise in Abessinien 1908-1910. Vorläufiger bericht.

K. B. Wiklund, De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk.

K. V. Zetterstéen, Bibliographical notes.

LEUVENSCHE BIJDRAGEN.

IX, 2.
J. Dupont, Het Dialect van Bree. Eene phonetische-historische Studie.
L. Grootaers, Het Dialect van Tongeren. Eene phonetische-historische Studie. *(Slot)*.
J. Salsmans, Klank en rhytmus in Vondel's Lucifer.
D. A. Stracke, Iets over de punctuatie in Middelnederlandsche dichtwerken.

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE PARIS.

XVI, 5.
A. Cuny, Nouvelle contribution à l'étymologie de *explorare*.
—— Φθία, Θέτταλος, Θετταλία.
—— Gaulois *odocos*, latin *ĕbulum*.
E. Destaing, Notes de phonétique.
R. Gauthiot, A propos du nom de Zoroastre.
Th. Kluge, Sur un préfixe des langues Caucasiques du Sud.
A. Meillet, Persica.
—— La phrase nominale pure en arménien.
J. Vendryes, Sur quelques présents en -ā- du verbe italo-celtique.

MEMORIE DELLA R. ACAD. DELLA SCIENZE DELL' ISTITUTO DI BOLOGNA.

IV.
V. De Bartholomeis, Di un presunto canzoniere provenzale di Roberto d'Angio.
A. Trombetti, Saggi di glottologia generale comparata. II. I numerali.

PROCEEDINGS OF THE SOCIETY OF BIBLICAL ARCHAEOLOGY.

XXXII, 7.
Al. Grenfell, A syrian seal-cylinder in the Ashmolean Museum.
C. H. W. Johns, Further notes on the chronicle of the first dynasty of Babylon.
A. H. Sayce, Karian, egyptian and nubian-greek inscriptions from the Sudan.
R. Campbell Thompson, A journey be some unmapped routes in thy Western hittite country between Angora and Eregli
E. O. Winstedt, Coptic saints and sinners.

XXXIII, 1.
H. R. Hall, King *Semti*.
Henry H. Howorth, Some unconventional views on the text of the bible.
P. J O. Minos, The tombs of the kings at Jerusalem.
W. L. Nash, Notes on some egyptian antiquities.
A. H. Sayce, The earliest mention of Borsippa. — A new fragment of the Creation legend.
R. Campbell Thompson, A journey by some unmapped routes *etc.*

N° 2.
E. W. Hollingworth, The book of judges and the date of the Exodus.
Henry H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible.
L. W. King, The meaning and use of *Kutaru* in assyrian magic.
S. Langdon, The Signs *(cunéif.)* (A) and *(cunéif.)* (B).
F. Legge, Mr. Hall's *King Semti*.
A. H. Sayce, Hittite notes.

N° 3.
C. H. W. Johns, The mananâ. Iapium dynasty at Kish.
W. L. Nash, Notes on some egyptian antiquities, X.
Th. G. Pinches, Enlil and Ninlil, the older Bel and Beltis.
A. H. Sayce, The iron-workers of the Soudan.

REVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI.

III, 1.
Addai Scher, Joseph Hazzâyâ écrivain syriaque du VIII[e] s.
F. Belloni Filippi, Di una pretesa incongruenza nel *Meghadūta* di Kālidāsa.
E. Griffini, I manoscritti sudarabici di Milano.
—— Una lieta notizia Il nuovo fondo arabo dell'Ambrosiana (1610 codici).
G. Levi Della Vida, Pseudo-Beroso siriaco.

N° 2.
E. Blochet, Etudes sur le Gnosticisme musulman.
A. Campani, Il « Kitāb al-Farghāni » nel testo arabo e nelle versioni.
E. Griffini, Lista dei mss arabi, nuovo

fondo della bibliotheca Ambrosiana di Milano.

N° 3.

H. F. Amedroz, An arabic version of a Ballad of Schiller.

E. Griffini, Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della bibliotheca Ambrosiana di Milano.

G. Levi Della Vida, Sentenze pitagoriche in versione siriaca.

—— Nota a RSO. III. 7 ss.

N° 4.

E. Griffini, Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della bibliotheca Ambrosiana di Milano.

C. Conti Rossini, Studi su popolazioni dell' Etiopia.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

N° 180.

Is. Lévy, Sarapis.

A. J. Reinach, Itonas et l' « Inventio scuti ».

J. Toutain, La légende de la déesse phrygienne Cybèle, ses transformations.

N° 181.

Goblet d'Aviella, L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse.

P. Monceaux, L'Église donatiste au temps de Saint Augustin.

N° 182.

P. Casanova, La Malḥamat dans l'Islam primitif.

I. Lévy, Sarapis.

A. J. Reinach, Itanos et l' « Inventio scuti ».

N° 183.

R. Basset, Recherches sur la religion des Berbères.

Ph. Berger, Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage.

L. Delaporte, Le premier fragment d'une nouvelle version du déluge babylonien.

N° 184.

E. Amélineau, La cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte.

S. Reinach, Une source biblique du Docétisme.

A. van Gennep, De quelques Rites de passage en Savoie.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

N° 3.

E. Blochet, Babylone dans les historiens chinois.

E. W. Brooks, La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople (texte syriaque, traduction française).

P. Dib, Jules d'Aqfahs.

S. Grébaut, Littérature éthiopienne pseudo-clémentine : texte et traduction du traité sur la seconde venue du Christ et la résurrection des morts.

—— Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Firmus, évêque de Césarée.

L. Leroy, Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone (texte arabe, traduction française).

F. Nau, La cosmographie au VIIe siècle chez les syriens.

—— Note sur le texte grec original du Sargis d'Aberge éthiopien.

—— Un nouveau manuscrit du martyrologe de Rabban Sliba.

E. Tisserand, Note sur des fragments de Shenoudi conservés dans des livres d'office.

N° 4.

K. J. Basmadjian, Histoire du Père Elie de Kharpout.

E. Blochet, Babylone dans les historiens chinois.

M. Brière, Histoire du couvent de Rabban Hormizd, de 1808 à 1832.

L. Delaporte, Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la bibliothèque nationale de Paris.

P. Dib, Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone.

S. Grébaut, Littérature éthiopienne pseudo-clémentine : fin du traité sur la seconde venue du christ et la résurrection des morts.

—— Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Juvénal, évêque de Jérusalem.

F. Nau, Saint Cyrille et Nestorius. — Contribution à l'histoire de l'origine des schismes monophysite et nestorien.

—— Note sur un nouveau texte de l'Apocalypse de Pierre.

—— Note sur un dialogue de Cyrille avec Nestorius.

REV. D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES.

I, 2.

E. Ch. Babut, Paulin de Nole et Priscillien.

L. Coulange, L'Idée messianique.
A. Loisy, Magie, science et religion.
N° 3.
E. Ch. Babut, Paulin de Nole et Priscillien (*fin*).
Ch. Michel, Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce.
P. Monceaux, L'apostolat de Saint Pierre à Rome, à propos d'un livre récent.
A. Vanbeck, La discipline pénitentielle dans les écrils de Saint Paul.
N° 4.
E. Ch. Babut, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan, relatives au chrétiens de Bithynie.
L. Coulange, Jésus prédicateur du royaume.
A. Loisy, Le récit du déluge dans la tradition de Nippour.
—— Le sacrifice humain dans l'antiquité israélite.
S. Reinach, *Lettre* (de M. S. R.) *au directeur de la Revue.*
N° 5.
E. Ch. Babut, Saint Martin de Tours.
A. Loisy, Le mythe du Christ.
A. Vanbeck, La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes.
II, 1.
E. Ch. Babut, Saint Martin de Tours. Le témoignage de Sulpice Sévère.
A. Loisy, Le totémisme et l'exogamie.
N° 2.
P. Monceaux, Les actes des conciles donatistes ou antidonatistes.
E. Ch. Babut et A. Loisy, Le proconsul Gallien et Saint Paul.
L. Coulange, La résurrection de Jésus.
E. Ch. Babut, Saint Martin de Tours. Le témoignage de Sulpice Sévère.
A. Loisy, Le totémisme et l'exogamie.
N° 3.
E. Ch. Babut, Saint Martin de Tours. Les ennemis de Saint Martin.
L. Coulange, La résurrection de Jésus.
A. Loisy, Le totémisme et l'exogamie.
P. Monceaux, Les actes des conciles donatistes ou antidonatistes.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES.

V, 1.
E. B. Allo, Un chiffre à noter dans l'Apocalypse.
J.-B. Frey, L'Angélologie juive au temps de Jésus-Christ.
M. S. Gillet, Les conditions d'efficacité d'une morale éducative.
F. Palhoriès, Jacques Balmès et le problème de la certitude.
A. Schmidt, Voies nouvelles en science comparée des Religions et en Sociologie comparée.

REVUE NEO-SCOLASTIQUE.

N° 68.
S. Deploige, Morale thomiste et science des mœurs.
F. Palhoriès, La morale et la sociologie.
P. Rousselot, Métaphysique thomiste et critique de la connaissance.
Juan Zaragüeta, La philosophie de Jaime Balmès (1810-1848).
N° 69.
N. Balthazar, Deux guides dans l'étude du thomisme.
M. Defourny, Bulletin de philosophie sociale.
A. Gardeil, Faculté du Divin ou faculté de l'Etre !
H. Lebrun, La crise du transformisme.
J. Lottin, Le concept de loi dans les régularités statistiques.
L. Noël, William James.
—— Le mouvement néo-scolastique.

SPHINX.

XIV, 5.
G. Daressy, La liste géographique du papyrus n° 31169 du Caire.
G. Jéquier, Petites critiques, I.
N° 6.
P. Montet, Le préfixe *n* en égyptien.
A. Wiedemann, Der Fisch *Ant* und seine Bedeutung.
XV, 1.
N. Reich, Zur Lesung des Grabsteines zu Kopenhagen.
R. Weill, Monuments nouveaux des premières dynasties.

THE AMERICAN JOURNAL OF THEOLOGY.

XV, 1.
B. W. Bacon, Matthew and the virgin birth.
Sh. J. Case, The historicity of Jesus.

An estimate of the negative argument.
F. H. Foster, Theological obscurantism
E. Gates, Pragmatic elements in modernism.
A. C. Mc Giffert, Theological education
Sh. Matthews, The evolution of religion.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN.

XVI, 8.
C. F. Cremin, The Ecclesiology of saint Cyprian. — II.
D. J. Kennedy, Specimen pages from the *summa theologica* of St Thomas.
E. V O'Hara, Francis Norbert Blanchet, the apostle of Oregon.
XVII, 1.
P. J. Healy, Historic christianity and the social question.
L. Johnston, The spirit of medievalism.
Th. V. Moore, St Thomas and the will to believe.
H. Poppe, The tendency of recent work on the synoptic problem.
N° 2.
Ch. H. Mc Carthy, The new school of american historians, I.
P. J. Healy, Social and economic questions in the early church
F. Moynihan, The poetic creed of Francis Thompson.
W. Turner, The personality and genius of Aristotle.

TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL- LAND- EN VOLKENKUNDE.

LII, 3-6.
N. Adriani, Contes du peuple Toradja traduits et annotés.
L'épitaphe de Malik Ibrāhīm à Grësik.
J. P. Moquette, Les monnaies des Indes néerlandaises.
C. M. Pleyte, Folklore de Bantam.
D. A. Rinkes, Les saints de Java, I : le chaick 'Abdoulmouhyi.

TRANSACTIONS OF THE AMERICAN PHILOLOGICAL ASSOCIATION.

XL.
A. R. Anderson, Some questions of Plautine pronunciation.
G. C. Fiske, Lucilius and Persius.
R. C. Flickinger, *Scaenica*.
B. O. Foster, On certain euphonic embellishments in the verse of Propertius.
W. A. Heidel, The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides and Asclipiades.
J. W. Hewitt, The major restrictions on access to greek temples.
T. Michelson, The ethymology of sanskrit *Puṇya*.
W. P. Mustard, On the *eclogues* of Baptista Mantuanus.
S. G. Oliphant, An interpolation of *Ranae*, 788-790.
P. Shorey, Φύσις, μελέτη, ἐπιστήμη.
R. Wellington Husband, Race mixture in early Rome.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLANDISCHEN GESELLSCHAFT.

LXIV, 3.
C. Bernheimer, Nochmals über die Vrakokti und über das Alter Daṇḍin's.
A. Berriedale Keith, The origin of the indian drama.
F. Bork, Nochmals das Alter der altpersischen Keilschrift.
A. H. Francke, Die Geschichte des Dogra-Krieges.
—— Ein Siegel tibeto-mongolischer Schrift von Bhutan.
I. Goldziher, Schi'itisches.
W. Lüdtke, Carsten Niebuhr's Nachlass in der Kieler Universitäts Bibliothek.
Th. Nöldeke, Zum *Buch der Gesetze der Länder*.
O. Rescher, Mitteilungen aus stambuler Bibliotheken.
C. F. Seybold, Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London), Nachfolger Salomo Negri's († 1729).
R. Simon, Schlussbemerkung zum Arṣeyakalpa und Puṣpasūtra.
M. Walleser, Satkāya.
A. J. Wensick, Qejāmā und Benai Qejāmā in der älteren syrischen Literatur.
N° 4.
T. Bloch, Eine indische Version der iranischen Sage von Sām.
—— Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣaṅa-Könige.
R. Otto Franke, Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen, III.
R. Hartmann, Die Strasse von Damaskus nach Kairo.

P. Haupt, Elul und Adar.
H. Jacobi, Ein zweites Wort über die *vakrokti* und das Alter Daṇḍin's.
Ed. König, Die babylonische Schrift und Sprache und die Originalgestalt des hebräischen Schrifttums.
Fr. Schulthess, Noch einmal zum *Buch der Gesetze der Länder*.

LXV, 1.

A. Fischer, Das Omen des Namens bei den Arabern.
P. Haupt, *Immeru*, Schaf, und *ūru*, Pferd.
J. Hertel, The story of merchant Campaka.
J. H. Mordtmann, Beiträge zur osmanischen Epigraphik.
Aug. Wünsche, Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION :

Bureau of american ethnology, Bulletins, n° 30,2 ; 37 ; 45.
B. Carra de Vaux, La langue étrusque, sa place parmi les langues. Paris, 1911.
Catalogus der Koloniale bibliothek vant het Kon. Instituut voor Taal- Land- en Volcendu van Ned. Indië. 's Graven Hage. 1910.
E. Chavannes, Le T'ai Chan, essai de monographie d'un culte chinois. Paris 1910 (ann. du Musée Guimet, 8° t. 21.
L. Delisle. Enquête sur la fortune des établissements de l'ordre de St Benoît en 1338. Paris, 1910
S. De Ricci et **E. O. Winstedt**. Les quarante neuf martyrs de Scété. Paris. 1910.
E. Guimet, Lucien de Samosate, philosophe. Paris, 1910.
——Les Chrétiens et l'empire romain. Paris, 1909.
Mission du service géographique de l'armée pour la mesure d'un arc de méridien équatorial en Amérique du Sud, tome 9, zoologie, fasc. 3. Paris, 1910.
A. L. M. Nicolas, Cheikh Ahmed Lahçahi. Paris, 1910.
C. M. Pleyte. De Legende van den Loetoeng Kasaroeng. 's Hage. 1910.
J. P. Talens et **N. Andriani**, Een en ander over het Talaoetsch. 's Hage, 1911.

LES

MANUSCRITS COPTES-SAHIDIQUES

DU « MONASTÈRE BLANC »

RECHERCHES SUR LES FRAGMENTS COMPLÉMENTAIRES DE LA COLLECTION BORGIA.

I. Les fragments de l'Ancien Testament.

A quelques kilomètres de la ville de Sohâg, sur la lisière du désert lybique et non loin des ruines d'Atripé, s'élèvent deux couvents célèbres dans l'histoire du monachisme égyptien : le « monastère blanc », appelé aussi Deïr Anba Schenouda, du nom fameux de son fondateur, et le « monastère rouge », placé sous le vocable d'Abou Bchaï (1). Leurs dénominations respectives sont emprun-

(1) La ville de Sohag est située sur la rive O. du Nil, en face d'Akhmîm, à deux cents kilomètres environ, en amont de Louxor. Nous y avons visité un florissant collège copte fondé par la famille Basta et fréquenté actuellement par plus de cinq cents élèves. M. Sawirès Basta bey, fils du généreux fondateur, nous fit très gracieusement les honneurs des deux monastères qu'il administre en qualité de délégué du Patriarcat copte orthodoxe du Caire. Les couvents, nouvellement déblayés et restaurés, sont occupés par cinq ou six moines qui y habitent avec leurs familles et desservent les paroisses voisines.

tées aux matériaux dans lesquels furent construits ces deux monuments dont l'origine parait remonter au Vᵉ siècle de l'ère chrétienne. Le premier montre au loin la masse imposante de son enceinte formée de blocs de calcaire blanc ; le second, en briques rouges, abrite derrière un bosquet de palmiers les trois nefs de sa très ancienne basilique.

Le monastère blanc acquit une célébrité nouvelle lorsque, en 1883, M. Maspero y fit la découverte d'un fonds considérable de manuscrits coptes-sahidiques. Voici en quels termes le savant égyptologue français nous fait part de sa trouvaille :

« Un hasard heureux a permis à la Bibliothèque Nationale d'acquérir environ quatre mille feuillets de parchemin contenant des fragments d'ouvrages rédigés en dialecte copte-thébain. — Ce sont les rebuts de l'ancienne bibliothèque du fameux Deïr Anba Schenouda. Les livres incomplets, les feuillets detachés de bibles hors d'usage, des évangeliaires ou des recueils d'homélies en usage dans le couvent étaient entassés pêle-mêle sur le sol d'une cellule située derrière le chœur, dans une tour de refuge ne communiquant avec le corps de l'église que par un passage secret des plus étroits (1). Ce dépôt, exploité au siècle dernier par les moines de la Mission d'Akmim, qui

(1) On y arrive par une pièce située à gauche du sanctuaire et faisant pendant a la chapelle du baptistère. De cette pièce, qui était une cachette destinée au trésor, un petit escalier mène au toit du temple. Sur le premier palier de cet escalier s'ouvre une porte donnant actuellement accès a la cellule où M. Maspero fit sa découverte. Située à plus d'un mètre en contre bas du palier, dans le quartier secret réservé au trésor, cette cellule a toutes les apparences d'une cachette. Voir au sujet du monastère blanc, Leitpold, *Text. u. Unters.* N. F., X, 1 heft, § 17-33 ; Crum, *Journ. of theol. Stud.* 5, p. 552-569 (Inscriptions from Schenoudi's Monastery) (Ad. H.)

en tirèrent la plupart des manuscrits publiés par Zoega et par Woïde, était oublié depuis une centaine d'années, lorsqu'un hasard heureux nous le fit découvrir en 1883. La plupart des feuillets épars et des livres que renfermait la cellule sont à la Bibliothèque Nationale; un petit nombre se sont égarés à Berlin, à Leyde, à Londres, ou sont encore entre les mains des marchands d'antiquités. Le fonds est épuisé ; mais je suis certain que le couvent renferme d'autres cellules analogues dont on découvrira l'emplacement quand on voudra s'en donner la peine. » (1)

Depuis l'époque où M. Maspero écrivait ces lignes, d'autres fragments ont été effectivement découverts ; le Musée Egyptien et la bibliothèque de la Mission française du Caire en possèdent quelques uns ; un nombre assez considérable de feuillets fragmentaires, retrouvés il y a deux ans, a été revendiqué par le patriarcat copte orthodoxe du Caire, dont dépend le monastère et qui nous les a gracieusement communiqués. De l'avis de M. Maspero, que nous eûmes l'honneur de rencontrer cet hiver à Louxor, c'est le dernier trésor que nous aura livré le monastère blanc, entièrement déblayé à l'heure actuelle.

La découverte du vaillant directeur du Service des antiquités égyptiennes n'eut pas seulement pour résultat de doter la Bibliothèque Nationale d'une riche collection de manuscrits; elle permit également d'établir avec précision l'origine d'un grand nombre d'autres fragments coptes dispersés dans les divers centres scientifiques de l'Europe.

Ce fut le cas notamment pour les manuscrits de la Bibliothèque Borgia, lesquels forment un des fonds coptes

---

(1) *Mémoires de la Mission archéologique du Caire.* T. VI, 1892, p. 1 suiv.

sahidiques les plus considérables que nous possédions en ce moment.

Nous apprenons, en effet, par Zoega lui-même, qu'à l'époque où le cardinal Borgia le chargea de l'inventaire de sa collection, on ne possédait encore que de vagues indications sur l'origine des manuscrits sahidiques nouvellement apportés de l'Egypte.

« Nous ignorons, écrit-il, dans quels endroits de l'Egypte ou dans quelles bibliothèques furent conservés autrefois les manuscrits dont les fragments se trouvent actuellement au Musée Borgia. Ces fragments ont été achetés aux Arabes par les Missionnaires de l'Egypte supérieure et envoyés à l'éminentissime fondateur du Musée. Il semble que les Arabes les ont dérobés aux monastères, ou plutôt les ont découverts dans les ruines des monastères démolis depuis longtemps. C'est pour eux une vile marchandise, qu'ils colportent par brassées » (1).

La comparaison des feuillets découverts par M. Maspero avec ceux de la collection Borgia a permis d'établir avec certitude que la partie sahidique de cette dernière provient, dans son ensemble, du monastère blanc. Déjà, M. Maspero, dans les fragments qu'il a publiés, a remarqué que plusieurs d'entr'eux faisaient immédiatement suite à certains feuillets catalogués par Zoega et avaient appartenu aux mêmes manuscrits (2). Des observations analogues ont été faites par M. W. E. Crum, dans ses remarquables catalogues des manuscrits coptes du British Museum et de la John Rylands Library de Manchester (3).

---

(1) Zoega *Catalogus codicum copticorum*. Romæ 1810, p. 169.

(2) *Op. cit.*, p. 86, 105, etc.

(3) *Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum*. London 1905. *Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library*. Manchester 1909.

Il y constate, en effet, que plusieurs des feuillets conservés dans ces deux bibliothèques proviennent des mêmes volumes que certains fragments appartenant à d'autres collections, spécialement à la collection Borgia. Il signale même des manuscrits dont les feuillets épars se retrouvent jusque dans six bibliothèques différentes de l'Europe ; tel le codex sahidique des Actes de S. André, dont les fragments correspondent au n° 132 du fonds Borgia, aux f°s 85-87 du vol. 129[17] de la Bibliothèque Nationale de Paris, au n° 287 de Londres (British. catal. Crum); au n° 1607 f°s 1-2 de Berlin (Kgl. Bibl.); au n° 51 de Leyde (catal. Pleyte et Boeser) (1) ; et au n° 87 de Manchester (Ryland, cat. Crum).

Un certain nombre d'autres identifications, que nous aurons l'occasion de mentionner dans la suite, ont été faites, ces dernières années, dans les éditions critiques de divers manuscrits coptes.

Ce phénomène de la dispersion des fascicules d'un même codex avait déjà été remarqué par Zoega : « Lorsque ces fascicules, observe-t-il, m'ont été apportés de l'Egypte pour être classés, la plupart des fragments d'un même manuscrit se trouvaient mêlés les uns aux autres et confondus avec des feuillets appartenant à des volumes différents ; parfois, il est arrivé que, dans un fascicule nouvellement apporté, je découvris des feuillets qui complétaient des fragments expédiés plusieurs années auparavant et provenaient d'un même volume (2).

Ce n'est pas seulement après des années, c'est parfois après un siècle, que les feuillets complémentaires de la

(1) *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde.* Leyde 1898.

(2) Zoega, *loc. cit.*

collection Borgia sont arrivés, par les voies les plus diverses, dans les bibliothèques de l'Europe et du Caire.

En entreprenant de les rechercher et de les identifier, nous avons entendu, tout d'abord, répondre à l'invitation du P. Ehrle, le zélé et savant directeur de la Bibliothèque Vaticane, qui voulut bien nous offrir la mission de reviser le catalogue de Zoega, pour le fonds copte de Rome (1).

Comme la première partie de notre travail devait porter sur les textes bibliques, classés en tête du catalogue, nous nous sentions, en outre, stimulé par le désir de préparer la voie à une édition critique des versions coptes de l'Ancien Testament. Pour cette partie, en effet (2), malgré diverses publications de valeur, nous avons encore à déplorer, dans une bonne mesure, la situation décrite en 1896, par M. Hyvernat, professeur à l'Université de Washington : « Nous ne possédons aucun exemplaire complet de la version sahidique. La plupart des collections ont été publiées séparément, telles quelles, dans le même désordre qui avait présidé à leur formation. Il reste à classer tous ces fragments au point de vue paléographique d'abord, puis au point de vue de la linguistique et de la critique textuelle » (3).

---

(1) On sait que, à la mort du Cardinal Borgia, sa collection de Mss. coptes fut partagée entre la « Propagande » de Rome et la « Bibliothèque Royale » de Naples. La part qui échut à la « Propagande » fut transférée plus tard au Vatican.

(2) Pour le Nouveau Testament, la lacune vient d'être en grande partie comblée par la remarquable publication de M. Horner, *The Coptic Version of the New Testament Sahidic*. T. I-III. S. Matthew. S. Mark. S. Luc. S. John. Oxford, 1911. — Fait suite à la publication du même auteur sur le Nouveau Testament Bohairique.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible*. Revue Biblique 1898, p. 547.

Pour réaliser ce desideratum, il importe de reconstituer autant que possible les anciens volumes dont les feuillets, entremêlés d'abord par l'incurie des indigènes qui les découvrirent, furent dispersés ensuite dans nos diverses bibliothèques.

Ce travail préliminaire une fois accompli, on arrivera plus aisément à établir la dépendance littéraire des différentes versions coptes et leurs rapports avec les textes originaux et les traductions les plus anciennes de la Bible.

Nous venons d'indiquer la raison spéciale qui nous a déterminé à prendre la collection Borgia comme point de départ de nos identifications Cette collection représente, d'ailleurs, avec celle de la Bibliothèque Nationale de Paris, la partie la plus importante des manuscrits retrouvés dans le monastère blanc. Voici les autres bibliothèques, qui, à notre connaissance, possèdent actuellement des fragments originaires du même couvent d'Anba Schenouda : le Musée Britannique de Londres (le fonds inventorié par M. Crum dans son catalogue de 1905 et le fonds Curzon) ; la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford ; le Musée de Leyde ; la Bibliothèque John Ryland, de Manchester (collection Tattam) ; la Bibliothèque Royale de Berlin ; la Bibliothèque Impériale et spécialement la Bibliothèque de M. Golenischeff, de S. Pétersbourg ; la Bibliothèque de l'Archiduc Renier (actuellement à la Bibliothèque Impériale) de Vienne ; la Bibliothèque S. Marc de Venise ; le Musée du Louvre ; le Musée Egyptien, l'Institut français d'Archéologie orientale et le Patriarcat copte orthodoxe (1) du Caire.

Dans cette première partie de notre travail, nous donnons le résultat de nos recherches sur les feuillets com-

(1) L'inventaire de ce fonds, récemment acquis, n'est pas encore publié.

plémentaires des manuscrits I-XXXII du catalogue de Zoega. Le texte de ces manuscrits, tous fragments de l'Ancien Testament, a été publié par le cardinal Ciasca (1). Les belles reproductions phototypiques et les notes critiques qui complètent l'édition nous ont été d'un grand secours pour la comparaison de ces fragments avec ceux des bibliothèques étrangères.

Outre les particularités paléographiques, telles que le tracé des caractères, la ponctuation, l'emploi des signes, la présence des figurines ou des ornements polychromes, les dimensions des feuillets, les dimensions et le nombre de lignes des colonnes d'écriture, nous avions comme élément de comparaison, tout spécialement pour les passages bibliques, le contenu des feuillets mis en regard de leur pagination. Les indications fournies de ce chef peuvent se présenter de trois manières : tantôt, dans des feuillets de même apparence, les textes et la pagination se suivent sans lacune et ne laissent plus de doute sur l'identité du codex ; tantôt, et le plus souvent, les feuillets sont séparés par des lacunes, mais de telle manière que l'écart entre les chiffres de la pagination correspond approximativement à l'étendue du texte omis, ce qui est de nature à confirmer le rapprochement suggéré, d'autre part, par les ressemblances paléographiques ; il arrive, enfin, que, dans des fragments de même apparence et que l'on serait tenté d'identifier, on découvre soit des répétitions des mêmes textes ou des mêmes pages, soit des écarts de pagination sans proportion avec la lacune des versets ou des chapitres.

---

(1) *Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musæi Borgiani.* 2 vol. Rome 1885 et 1889.

Toutefois, en ce qui concerne les données fourmies par la pagination, il convient de remarquer que, dans certains volumes, la numération recommence à chaque livre et qu'il n'est pas rare d'y constater des omissions de chiffres ou des répétitions dues à la négligence du scribe.

En nous servant de ces critères nous croyons avoir établi avec certitude ou, tout au moins avec une grande probabilité, l'existence de feuillets complémentaires, dans un ou plusieurs centres, pour la plupart des fragments de l'Ancien Testament de la collection Borgia. Ces fragments dont l'inventaire a été fait avec soin par Zoega et par Ciasca (1) sont conservés actuellement au Vatican, à l'exception des n°s XI, XIX, XXV et CCLXVIII-CCLXX, conservés à la Bibliothèque Nationale de Naples ; le fragment CCLXX est un feuillet complémentaire du cod. XXII du Vatican. Sauf le n° XIX, qui est sur papier oriental, tous ces fragments sont sur parchemin de grand format.

Pour le moment, nous faisons abstraction de l'âge des manuscrits, dont nous aurons à nous occuper dans le nouveau catalogue de la collection vaticane. Seul, le n° XI porte une date : A. D. 1005 (d'après Hyvernat, corrigeant la lecture 805 de Zoega et de Ciasca). En attendant la découverte de nouveaux manuscrits datés, nous renvoyons pour cette question à : Zoega p. 169 suiv. ; — Ciasca, t. I, p. XXIX suiv. ; — Hyvernat, *Etudes* etc. *Revue Biblique*, 1896, p. 551 (« C'est entre le neuvième et le douzième siècle qu'il faut placer la majorité des fragments sur parchemin de la version sahidique ») ; — Crum, *Catal. copt. Mss. Brit. Mus*, 1905, p. XVIII. Id. *Catal. Copt. Mss. J. Ryland*. Manchester, 1909. Introduction et tableau des

(1) *Opr. citt.*

dates approximatives (« la plupart du VIII[e] s., quelques uns du IV[e] ou du V[e] s. ») ; Schleifer, *Sahidische Bibelfragmente aus dem British Museum*. Sitzungsber. der K. Akad. Wien. Philos. hist. Kl. B. 162, 164 ; — Balestri-Ciasca. *Fragmenta Copto-sahidica Musaei Borgiani*. t. III, *passim* ; — H. Thompson. *The Coptic (sahidic) version of certain Books of the Old Testament*. (Oxford, 1908) ; — Horner, *op. cit.* T. III, p. 378 suiv. — Le catalogue manuscrit du fonds sahidique de la Bibliothèque Nationale de Paris détermine le siècle de chaque fragment, mais sans aucun point d'interrogation.

Nous procéderons d'abord à l'étude comparée des fragments, en conservant l'ordre du Catalogue de Zoega : puis, nous donnerons le tableau synoptique des fragments coordonnés.

Borgia I. Neuf feuillets paginés λ̄ϥ̄-μ̄ ; μ̄ϥ̄-μ̄ε̄ ; ρ̄ⲁ̄-ρ̄ⲃ̄ ; ρ̄ε̄ ρ̄ⲏ̄ ; dimensions : parchemin, 31 1/2 × 24 cm. ; texte 26-26 1/2 × 18 cm. (1) ; lignes 35 ; deux colonnes.

Contiennent : *Gen.* XI, 9-XIV, 2 (2) ; XIV, 17-XVI, 5 ; XXIX, 25-XXX, 11[a] ; XXX, 28[b]-XXXI, 15.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 9-17 ; 25-27 (3).

---

(1) Les principaux éléments de notre description sont empruntés à Zoega et à Ciasca dont nous aurons rarement à rectifier les données. Aux dimensions des feuillets données par Ciasca, nous ajoutons celles de la surface écrite comme offrant une base de comparaison plus sûre pour l'identification des fragments. Nombre de parchemins, en effet, ont été détériorés ou coupés, même depuis leur découverte et leur dispersion dans les Musées. Tel est le cas, p. ex., pour le f° 14 de Borgia VI, dont les chiffres arabes modernes ont été coupés par le milieu, au bas de la page. Ce fait explique que certains fragments dont l'identité est certaine ont néanmoins, dans leur état actuel, des dimensions sensiblement différentes. Voir les notes sur Borgia VI et Borgia IX.

(2) D'après Ciasca t. I, p. XVII. D'après Zoega, p. 172 : *Gen.* XI, 9-XII, 1 ; XII, 3-XIV, 2. Il ne reste, en effet, que quelques lettres de *Gen.* XII, 2.

(3) Un certain nombre des fragments de Borgia I-XXXII ont été

Ecriture nette et régulière (Ciasca, Tab. I) : l'emploi du point remplaçant ⲉ est rare, celui du double point sur ⲓ est presque constant. Les marges inférieures des 2d, 3e, 5e et 6e feuillets ont été restaurées.

Ce fragment appartient au même Ms. que Paris 129[1] f° 2, paginé ⲓⲉ-ⲓⲋ et contenant *Gen.* V, 8-29, et f° 15 (1), *Gen.* XXXI, 31-44 : même format, même nombre de lignes, ressemblance frappante de l'écriture, notamment pour les lettres ⲃ et ϣ et pour les chiffres de la pagination.

Borgia II. Trois feuillets paginés ⲣⲗⲉ-ⲣⲙ ; dimensions : parchemin, 28 × 22 cm. : texte, 22 1/2-24 × 18cm. ; lignes 28-30 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Gen.* XXXII, 13b-XXXIV, 10a.

Publiés par Ciasca, t. I, p, 31-36.

Ecriture peu soignée et assez irrégulière, tant pour le

---

publiés par Bsciai, *Liber Proverbiorum coptice*, Revue Egyptologique, t. II, 1882. p. 356-368 et par M. Amélineau *Fragments inédits de l'Ancien Testament*, Recueil de Travaux relatifs à l'Assyriologie et à l'Egyptologie, t, VII. 1886, p. 197-217 ; t. VIII, p. 10-63 ; t. IX. 1888, p. 101-136 ; t. X, p. 67-96. 169-181. Dans la suite, nous nous contenterons de renvoyer à la publication de Ciasca, la plus complète et la mieux soignée. La publication de M. Amélineau reproduit d'ailleurs des fragments de divers fonds, sans détermination précise des sources respectives.

(1) Le catalogue manuscrit de Paris attribue à 129[1] f° 15 la pagination ⲛⲁ ⲛⲃ, lecture que nous n'avons pu retrouver dans la photographie du fragment. M. Hyvernat, qui a eu l'obligeance de vérifier la pagination sur le manuscrit même, nous écrit à ce sujet : « Pour ce qui est du 129[1] f° 15. la pagination du *recto* est complètement effacée ; au *verso*, elle est aussi en grande partie effacée, et ce qui en reste est bien incertain, tout au plus un ⲃ et bien mal formé ». La lecture ⲛⲁ ⲛⲃ n'aurait pas permis d'identifier ce feuillet avec Borgia I dont la p. ⲣⲏ se termine à *Gen.* XXXI, 13. D'après ces données. Paris 129[1] f° 15 (*Gen.* XXXI, 31-44) devrait avoir la pagination ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲃ, lecture confirmée par le chiffre ⲍ qu'on lit sans peine au *verso* du f°, à droite, et qui marque la fin du 7e quaternion (16 × 7 = 112, ⲣⲓⲃ).

(2) Ciasca : lin. 30.

tracé des lettres que pour l'écartement des lignes (Ciasca, Tab. II) ; dans les marges, grandes majuscules et ornements polychromes « qui infimi aevi barbariem sapiunt » (1). Emploi régulier de l'accent remplaçant ϵ ; parfois le tréma sur ï.

Déjà M. von Lemm avait remarqué que le f° 1 de Berlin, Or. in fol. 1605, publié par lui (2), ressemblait pour l'écriture au Cod. II de Borgia (Ciasca Tab. II). La comparaison des deux écritures ne laisse aucun doute à cet égard ; de plus, il y a concordance pour le format et le nombre des lignes. D'autre part, j'ai retrouvé les mêmes ressemblances dans les f°s 1, 16, 18 à 20 du vol. 129[1] de Paris. Or le f° 1 de Paris, paginé ⲑ-ⲓ, contient *Gen* II, 9-25, suivant de très près le fragment de Berlin, paginé ⲉ-ⲋ avec *Gen.* I, 19-28 (manque seulement le f° ⲍ-ⲏ avec *Gen.* I, 28-II, 8). Le f° 16, sans pagination, contient *Gen.* XXXV, 4-19 ; le f° 18, pag. ⲣⲏⲙⲉ, ⲣⲏⲙⲋ (*sic*, ?) contient *Gen.* XLVI, 19-XLVII, 2 ; le fragm. 19, *Gen.* XLVII, 24-31, et le fragm. 20, *Gen.* L, 2-17.

M. von Lemm (*loc. cit.*, *litt.* K) observe à propos du f° 2 de Berlin Or. in-fol. 1605, qu'il offre aussi des ressemblances avec le fac-simile de Borgia II (Ciasca Tab. II), mais que l'écriture est plus serrée. De fait, le nombre des lignes de Berlin f° 2 dépasse sensiblement celui du f° 1 ainsi que des feuillets de Borgia II ; on y constate aussi certaines différences paléographiques, p. ex. pour les lettres ⲏ et ϥ. Nous croyons que ce fol. 2 de Berlin serait à rapprocher plutôt de Zoega V, avec lequel il offre des ressemblances assez frappantes et qui contient également des fragments du *Lévitique*. (Voir notes sur Borgia V.)

(1) Zoega, p. 175.

(2) *Sahidische Bibelfragmente*, fasc. III, litt. I

Borgia III. Un seul feuillet, paginé ⲣ̄ⲉ̄-ⲣ̄ⲋ̄ (1) ; dimensions : parchemin, 28 × 24 cm. ; texte, 26 1/2-27 × 22cm. ; lignes 32-36 (2) ; deux colonnes.

Contient *Gen.* XXXIX, 6b-XL, 9a.

Publié par Ciasca, T. I, p. 37-39.

Ecriture assez grossière, mais distincte, retouchée par endroits ; feuillet endommagé à l'angle supérieur de la colonne de gauche, dont quelques lignes sont en partie illisibles, au *recto*, comme au *verso* (Ciasca Tab. III) (3).

D'après M. von Lemm, ce feuillet est de la même écriture que le fo Golenischeff 2 (S. Pétersbourg), paginé ⲓ̄ⲑ̄-ⲕ̄, *Gen.* IX, 2-22 (4). Nous avons constaté la même identité d'écriture pour Paris 129[1], fos 6 et 7, pag. ⲟ̄ⲁ̄-ⲟ̄ⲇ̄, *Gen.* XXVIII, 6-XXIX, 19. Remarquer, notamment, les caractéristiques des lettres marginales, des accents et de la ponctuation.

Borgia IV. Un feuillet paginé ⲣ̄ⲗ̄ⲇ̄-ⲣ̄ⲗ̄ⲉ̄ ; dimensions : parchemin, 28 × 22 1/2 cm. ; texte, 25 × 18 1/2 cm. ; lignes 32 ; deux colonnes.

Contient *Exod.* XXVI, 24b-36a.

---

(1) La pagination est écrite au crayon, d'une main plus récente et se lit sur la partie restaurée du feuillet. Elle est mentionnée par Zoega. Nous sommes heureux d'adresser nos remerciements à M. l'abbé Léon Dieu, qui nous a prêté sa précieuse assistance dans la revision détaillée des fragments du Vatican.

(2) Ciasca : lin. 33-36.

(3) Le fac-simile de Ciasca Tab. III porte comme inscription : Cod. III pag. ⲣ̄ⲉ̄ ; c'est en réalité la pag. ⲣ̄ⲋ̄.

(4) von Lemm. *Sahid. Bibelfragm.*, fasc. III, litt. J. Les dimensions de ce feuillet sont, il est vrai, de 34 × 28 cm., celles de Zoega III de 28 × 24 cm. ; mais il est à remarquer que les marges de Zoega III ont été coupées jusque tout contre la colonne d'écriture, et que les dimensions de la surface écrite sont les mêmes pour les deux feuillets : 26 1/2 × 22 cm.

Publié par Ciasca, t. I, pp. 51 et 52.

Belle écriture onciale arrondie, sans ornements, avec initiales de grandeur moyenne ; l'accent est marqué par un trait horizontal fuyant, la fin des mots par un trait oblique, semblable, comme le dit Ciasca, à l'accent grave des Grecs ; tréma sur ι. (Ciasca Tab. IV.)

Nous retrouvons les mêmes caractères paléographiques et, en particulier, les mêmes accents, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes, dans le fragment de Paris 129[1] f[s] 24-37, paginés ϥⲁ-ⲣⲓⲑ (avec omission du ⲣⲏ) avec *Exod.* XIX, 24-XXIV, 18, et que M. Lacau n'hésite pas à rapporter au même manuscrit que Borgia IV (1). La lacune qui existe entre le dernier feuillet de Paris (*Exod.* XXIV, 18) et le fragment de Rome (*Exod.* XXVI, 24[b]) n'est que de 64 versets ; à en juger par le contenu des feuillets que nous possédons, elle paraît correspondre au nombre des feuillets qui font défaut, soit 14 pages : ⲣⲓⲑ-ⲣⲗⲇ.

---

(1) *Textes de l'Ancien Testament en copte sahidique*, p. 8, note 3. Extrait du *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. XXIII. M. Lacau relève également la présence de l'accent qui marque la fin des mots, caractéristique que l'on retrouve aussi dans Paris 129[1] f[os] 38-39 et 93, ainsi que dans les six feuillets d'un manuscrit d'Isaïe conservés à l'Institut français du Caire et cotés Ac. 1900 *b*. « Ces fragments, écrit-il, présentent une particularité paléographique fort intéressante... C'est l'emploi d'un signe analogue à un accent grave (ou à un accent circonflexe quand il est placé sur l'ω) servant à marquer la dernière lettre de chaque mot. Les manuscrits ne séparant jamais les éléments d'une même phrase, chaque éditeur de textes adopte jusqu'à présent un système de coupure entièrement théorique. Nous voyons ici, pour la première fois, comment les Coptes eux-mêmes ont compris la séparation de leurs mots (tout au moins dans l'écriture et à une certaine époque qu'on devra d'ailleurs déterminer). ... » Voir plus loin, Borgia VI, Borgia XIV, Borgia XXIII, Borgia XXIV.

En outre, M. Seymour de Ricci (*Proc. Soc. Bibl. Arch.* T. 28, p. 54) rattache au même manuscrit Borgia IV les six feuillets du Codex Curzon 109, paginés ⲟ̅ⲋ̅-ⲡ̅ⲏ̅, contenant *Exod.* XVI, 6-XIX 11. (1) D'après les photographies que nous avons sous les yeux, ils sont en tout semblables aux fragments que nous venons de décrire. De plus, ils ne sont séparés que par un seul feuillet et par treize versets du f° 57 de Paris 129[1] (fin de Curzon ⲡ̅ⲏ̅, *Exod.* XIX, 11 ; commencement de Paris ϥⲁ, *Exod.* XIX, 24 ; manque le feuillet ⲡ̅ⲑ̅-ϥ̅ avec *Exod.* XIX, 12-23).

Enfin, il nous parait probable que le feuillet du Ms. I de la collection Insinger de Leyde, contenant *Deuter.* XVII, 5-14 provient du même codex que les fragments de l'Exode mentionnés ci-dessus. Il est décrit comme suit dans le Catalogue des Mss. Coptes du Musée de Leyde, publié par Pleyte et Boeser, 1898, p. 1 : « Dans les marges, des ornements aux encres de couleurs diverses. Ecriture onciale, encre jaunie. Accentuation et ponctuations régulières. Une partie à droite arrachée. Ecrit sur deux colonnes de trente et une lignes. H. 31^cm., L. 22^cm. »

Ce feuillet, découvert comme les autres, dans les ruines du monastère blanc réunit, en effet, l'ensemble des caractères très distinctifs de Borgia IV et des fragments connexes (2). Nous nous trouverions donc en présence

(1) Publié d'après le Cod. Curzon par M. Seymour de Ricci, *loc. cit.* M. de Ricci rappelle que M. Hyvernat dans ses *Études sur la version copte de la Bible* a reconnu le fragment Curzon dans le texte publié par Erman (*Bruckstüche det obcraegyptischen Uebersetzung des A. T.* Göttingen 1880). Il ajoute à sa nouvelle édition des détails intéressants sur l'histoire du texte publié par Erman.

(2) Il porte, il est vrai, dans les marges, certains ornements qu'on ne retrouve pas dans notre groupe. Mais ces signes (*index*) qui servaient à la lecture, peuvent n'avoir eu leur raison d'être que pour certaines parties du texte. M. Boeser a eu l'obligeance de nous procurer la photographie de ce fragment.

d'un codex ayant contenu, au moins, les cinq livres du Pentateuque.

Borgia V. Six feuillets paginés ι̅ⲑ̅-ⲗ̅ ; dimensions : parchemin, 31 × 25 cm. ; texte, 26-27 × 20 ; lignes 31-35 (1) ; deux colonnes.

Contiennent *Lévit.* VII, 34b-XI, 12.

Publiés par Ciasca t. I, p. 54-61.

Écriture assez vulgaire ; quelques lettres marginales de dimensions modestes ; emploi rare de l'accent, pas de points sur ι. Les cinq derniers feuillets ont été endommagés et présentent quelques lacunes. (Ciasca, Tab. V).

Ce manuscrit est manifestement de la même main que Paris 129[1] f° 41 pag. ι̅ⲉ̅, ιⲋ, contenant *Lévit.* VI, 5-25. De part et d'autre, on retrouve les mêmes dimensions du texte, la même écriture, l'absence presque complète de la voyelle auxiliaire. Comme la lacune *du texte* qui sépare Paris 129[1] f° 41 de Borgia V (*Lévit.* VI, 25-VII, 34) correspond à celle de la *pagination* (ι̅ⲋ̅-ι̅ⲑ̅, soit 2 feuillets) nous n'hésitons pas à attribuer les deux fragments au même manuscrit (2).

Nous avons retrouvé les mêmes caractères dans Berlin Or. in-fol. 1605 f. 2, cont. *Lev.* II, 3-III, 5 (3). Ce feuillet est rogné à la partie supérieure de la même manière que certains feuillets de Borgia V. Il a perdu sa pagination (4).

(1) Ciasca : lin. 32.

(2) Le feuillet 41 de Paris 129[1] comprend 20 versets, ce qui répond aux 39 versets (*Levit* VI, 25-VII, 34 des deux feuillets ι̅ⲉ̅-ι̅ⲏ̅ qui nous manquent.

(3) Publié par V. Lemm. *Sahid. Bibelfr.* fasc. III litt. K. Voir plus haut, la note sur Borgia II.

(4) Nous tenons à remercier ici tout spécialement M. le Dr L. Stern, qui a bien voulu nous renseigner sur les Mss. de Berlin et nous procurer la photographie des feuillets mentionnés dans cette étude.

Borgia VI. Vingt feuillets. Les premiers sont paginés ⲓⲑ-ⲕ ; ⲕⲅ-ⲗ ; ⲗⲅ-ⲗⲇ ; ⲗⲑ-ⲙⲉ ; suivent les feuillets 11 et 12 sans pagination, puis les feuillets ⲟⲑ-ⲡⲇ, puis les feuillets 16-19 non paginés, puis le feuillet ⲓⲉ-ⲓⲋ. Dimensions : parchemin, 31 × 25 1/2$^{cm.}$ (1) ; texte, 26 1/2 × 21$^{cm.}$; lignes : f°s 1-10, 44 ; f°s 11-20, 42 (2).

Contiennent *Levit.* VIII, 19^b-IX, 6 (f^o ⲓⲑ-ⲕ) ; X, 8^b-XIII-39^a (f^{os} ⲕⲅ-ⲗ) ; XIV, 8^b-29^a (f^o ⲗⲅ-ⲗⲇ) ; XV, 25^b, XIX, 16^a (f^{os} ⲗⲑ-ⲙⲉ) ; *Num.* I, 40-III, 11^a (f°s 11-12 sans pag.) ; XXXII, 11^b-XXXIV, 13^a (f^{os} ⲟⲑ-ⲡⲇ) (3) ; *Deut.* I, 13^b-38^a (f° 16) ; III, 5^b-IV, 22^a (f°s 17 et 18) ; IV, 44^b-VI, 14^a (f°s 19 et ⲓⲉ-ⲓⲋ) (4).

---

(1) Les marges de certains feuillets ont été fortement rognées. Au feuillet 14, la pagination marquée en chiffres *arabes*, au bas de la page, a été coupée par le milieu, ce qui prouve que le rognage a eu lieu à une époque relativement récente.

(2) Ciasca : lin. 44.

(3) Ciasca, t. I, Introd., p. XVIII, imprime ⲟⲑ-ⲡⲃ. C'est ⲡⲇ qu'il faut lire, comme le porte d'ailleurs, en marge, le texte reproduit t. I, p. 116.

(4) Pour les deux derniers feuillets, Zoega (p. 174) donne : « ⲓⲉ-ⲓⲋ, pro ⲥⲓⲅ-ⲥⲓⲋ. » L'avant-dernier feuillet (19) n'a plus sa pagination ; c'est avec raison qu'on lui attribue la pagination ⲓⲅ-ⲓⲇ, puisqu'il se rattache directement au dernier feuillet ⲓⲉ-ⲓⲋ. Mais nous ne saurions nous rallier à Zoega quand il ajoute : « *omittitur hic, ut soepe fit, numerus centenarius, quare* ⲓⲑ *et quae sequuntur accipi debent pro* ⲣⲓⲑ, *cum sequentibus ; et* ⲓⲅ-ⲓⲋ *pro* ⲥⲓⲅ-ⲥⲓⲋ ». Pour cette dernière lecture, Ciasca paraît suivre Zoega, puisqu'il écrit, p. XVIII : « ⲓⲉ-ⲓⲋ seu ⲥⲓⲉ-ⲥⲓⲋ » Il n'est nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse de l'omission du chiffre des centaines, si l'on admet que, souvent, dans un même codex, la pagination reprend avec le commencement d'un nouveau livre. Ainsi, la pagination ⲓⲑ (19) peut très bien convenir à *Levit.* VIII, 19^b ; la pagination ⲟⲑ (79) à *Num.* XXXII, 11^b et la pagination ⲓⲅ (13) à *Deut.* IV, 44. Quant à l'usage d'adopter une pagination spéciale pour chaque livre d'un volume, Ciasca l'a signalé lui-même en divers endroits de sa publication : « Inde apparet duplicem esse paginarum numerationem », écrit-il à propos de Borgia XV, (t. I, p. XXIV) ; la première série se rapporte au premier livre des *Rois* ; l'autre au second livre. Il en donne, en outre, un exemple frappant dans la

Publiés par Ciasca, t. I, p. 56-59 ; 61-85 ; 91-95 ; 111-129 (1).

Belle écriture onciale, qui se caractérise par la forme archaïque des lettres A et M (2) ; ornements polychromes discrets et élégants ; emploi régulier de la voyelle auxiliaire qui se rencontre même sur la lettre ϩ̄, p. ex. ϯϩ̄τηϥ ; à la fin des mots, on retrouve parfois l'accent grave signalé plus haut (Borgia IV), parfois un trait qui rappelle notre virgule (3) ; tréma sur l'ι. (Ciasca, Tab. VI).

M. Crum (*op. cit.*) écrit à propos du Ms. 9 du British Museum. « Le caractère ressemble beaucoup à celui du

---

description de Borgia XXIV : « inde exorditur liber Jobi, et nova paginarum et quaternionum numeratio cum ⲁ̄ ; ita tamen, merito Zoega, ut folium quod in priori facie notatum est ⲣⲙⲉ, in posteriori praeferat ⲁ̄, ex quo patet in uno eodemque libro diversas paginarum numerationes adhiberi atque inde evenire ut quae duorum codicum diceres fragmenta saepe unius codices sint. » Ciasca t. II, p. XVIII ; *coll.* Zoega, p. 178. M. Crum fait une observation analogue pour le Ms. sahid. 7 de Londres comparé à Borgia VIII, et renvoie au passage que nous venons de citer (*Catal. of the copt. Mss. in the Brit. Mus.*).

(1) Ciasca, t. I, p. 91 suiv., donne, en marge, la pagination ⲟⲟ-ⲛ̄ⲃ̄ pour *Nombres* I, 40-III, 11a, alors que, suivant la remarque du savant éditeur lui même, ces feuillets (11-12) ont perdu la pagination. Il y aura eu confusion avec la pagination ⲟ̄ⲟ̄ etc. de *Nombres* XXXII, 11b suiv.

(2) La forme archaïque, relativement rare, des lettres A et M revient dans Borgia XXV. Nous l'avons rencontrée le plus fréquemment dans les fragments des *Psaumes*, notamment dans Paris 129¹ fos 3, 11, 14, 15 (sauf le fo 15 *verso*, qui a été repassé à l'encre et où la forme ⲙ a pris la place du M primitif), 16-20, 21, 22, 34-36, 49, 54, 57, 71-74, 76, 77-82 ; 83-85, 90, 92, 94 95, 96, 99-101 ; dans les nos 29, 34 et 35 (Cat. Crum) du British Museum, dans le no 6 (Cat. Crum) de la J. Rylands Library de Manchester et dans un fragment de l'Institut français du Caire, contenant *Ps.* CXVIII, 69 suiv.

(3) Cf. Zoega, p. 173 et Ciasca t. I, p. XVIII. L'un et l'autre décrivent longuement le manuscrit qu'ils considèrent comme un des plus anciens et des plus beaux de la collection. Ils estiment que le codex contenait primitivement tout au moins le *Pentateuque* en entier.

Ms. VI de Zoega, auquel ce feuillet a très probablement appartenu. Cependant les colonnes ne sont ici que de 42 lignes, tandis que l'on en compte 44 dans les fragments Borgia. »

La difficulté qui arrêtait M. Crum provient uniquement de ce que Ciasca, dans son introduction au fragment de Borgia VI, assigne le chiffre de 44 lignes au manuscrit tout entier, alors qu'il ne se retrouve que dans les dix premiers feuillets. Les dix derniers, au contraire, sont de 42 lignes, exactement comme le fragment de Londres.

Or, la seconde série de Borgia VI comprend précisément le fragment du livre des *Nombres* dont nous trouvons des compléments dans le codex de Londres. Celui-ci devait contenir *Num.* XXVII, 22-XXIX, 1 ; une partie du feuillet étant détériorée, on n'y lit plus que *Num.* XXVII, 23-XXVIII, 7, et XXVIII, 23-XXIX ; la pagination a disparu.

L'explication que nous venons de donner résout l'objection soulevée par M. Crum et tend à confirmer l'identification que lui avait suggérée la ressemblance paléographique des deux manuscrits.

La comparaison avec les fragments de Paris n'est pas moins intéressante.

Déjà, en 1892, M. Maspéro (1) avait remarqué que les fragments correspondant aux f[os] 129[1], 59-64, 86 du catalogue actuel de Paris et contenant *Levit.* XXI, 5-XXII, 9 ; XXIII, 9-XXIV, 38 (pag. ⲛⲩ-ϫⲑ) ; *Num.* I, 9-40 (sans pag.) ; XXI, 33-XXII, 23 (pag. ⲛϫ-ⲛⲏ) appartenaient au même manuscrit que les fragments publiés par Ciasca t. I, p. 91-

---

(1) *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*, t. VI, p. 86, *coll.* 74 et 110. La plupart des fragments de Paris (A. T.) sont publiés dans ce volume. Nous nous contenterons de signaler les textes omis. — Le catal. de Paris est à rectifier pour 129[1] : f[o] 86.

95 (1), et que les premiers mots du texte de Ciasca : ⲛⲙ̄ ⲛⲛⲉⲩⲡⲁⲧⲣⲓⲁ faisaient suite aux derniers mots du feuillet 64 de Paris : ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲇⲏⲙⲟⲥ· ⲕⲁⲧⲁ...

Ces fragments de Paris, écrits manifestement de la même main que ceux de Rome et de Londres et dont l'un se rattache directement au texte de Borgia, ont tous 42 lignes, tant pour les passages du *Lévitique* que pour ceux des *Nombres*. Il en résulte que c'est dans le corps même du *Levitique*, entre le chapitre XIX, 16 (fin du fragment de Rome) et le chap. XXI, 5 (commencement du fragment de Paris) que le scribe a réduit de 44 à 42 le nombre des lignes de ses colonnes.

Nous croyons avoir retrouvé un feuillet du même codex parmi les textes coptes sahidiques de Vienne publiés par M. Wessely dans les «*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* », t. IX, Leipzig 1909. C'est le n° 14 de sa publication, côté K. 9849, contenant *Num.* XIII, 23-XIV, 13.

Le petit *fac-simile* (2) qui accompagne l'édition de Wessely a les traits caractéristiques des fragments que nous venons d'examiner. Les colonnes sont de 42 lignes, comme à Rome (2e partie), à Paris et à Londres. La pagination n'est pas mentionnée.

Borgia VII. Quatre feuillets, dont les trois derniers ont beaucoup souffert et présentent des lacunes. Ils sont paginés ⲍ̅ⲉ̅-ⲍ̅ⲉ̅ : ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅-ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅ : ⲣ̅ⲙ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲛ̅ : ⲣ̅ⲛ̅ⲉ̅-ⲣ̅ⲛ̅ⲉ̅. Dimensions : parchemin, 30 1/2 × 25 cm ; texte, 25-26 × 19-20 cm. ; lignes 28-32 (3) : deux colonnes.

---

(1) C.-à-d. les fol. 11-12 de Borgia VI contenant *Num.* I, 40-III, 11a. D'après ces données, les fos 11-12 de Borgia VI auraient été paginés ⲛ̅ⲑ̅-ⲍ̅ⲃ̅.

(2) *Op. cit.* p. 36.

(3) Ciasca : lin. 28-31.

Contiennent *Levit.* XIX, 34^b-XX, 16^a ; *Num.* IX, 6^b-20^a ; XIII, 18^b-32^a ; XIV,29^b-31^a ; 33^b-35^a ; 37^b-39^a ; 42^b-45^a (1).

Publiés par Ciasca t. I, p. 85-87 ; 95-99.

Écriture assez irrégulière et peu soignée, notamment pour le tracé des lettres marginales ; polychromie rouge et noir ; grande irrégularité pour le nombre des lignes, et pour l'emploi de l'accent (2). Celui-ci apparait fréquemment au dessus des lettres ⲱ et ⲟ ; tréma sur l'ⲓ. (Ciasca Tab. VII).

Ces fragments offrent, sous tous les rapports, une ressemblance frappante avec Paris 129^1 f°s 42-49, paginés ⲓⲍ-ⲗ, et contenant *Levit.* VII, 9-XI, 23 (ch. XI avec lacunes, le f° 49 étant fragmentaire). La même ressemblance se constate pour Paris 129^1 f°s 70-73, paginés ϥⲑ ⲣ, ⲣⲋ-ⲣⲉ ; ⲣⲑ-ⲣⲓ : *Num.* I, 23-41 ; II, 7-III, 13 ; 36-IV, 4 ; f°s 76-79, paginés ⲣⲓⲍ-ⲣⲕⲁ, *Num.* V, 1-VII, 12 ; f°s 82-83, paginés ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ ; ⲣⲟⲍ-ⲣⲟⲏ : *Num.* XVIII, 9-21 (lacunes) ; XIX, 20-XX, 14.

Ces divers groupes 42-49 ; 70-73, 76-79, 82-3, le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale les avait déjà identifiés entre eux. Nous les avons comparés séparément aux feuillets de Borgia VII et nous avons constaté que les caractères qui leur étaient communs se retrouvaient, pour chacun d'entre eux, dans les fragments de Rome (3).

---

(1) Nous donnons le contenu d'après Ciasca (t. I, p. XIX). Il diffère quelque peu du relevé fait par Zoega (p. 174), celui-ci ayant négligé certains fragments de versets dont il reste à peine quelques lettres.

(2) Ciasca, *loc. cit.* : « Media vocalis perraro adhibetur, e contra saepe lineolam reperies ubi non expectares ».

(3) M. Maspero (*op. cit.*, p. 105) remarque que le *texte* du feuillet de Paris paginé ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ, — actuellement le feuillet 82 du cat. copte de la Bibl. Nation., — finissant *Num.* XVIII, 21, se rattache immédiatement

M. Crum remarque, d'autre part, que les deux feuillets du codex sahid. 10 du British Museum (1) ressemblent beaucoup à Borgia VII et appartiennent très vraisemblablement au même manuscrit. Ils ont perdu leur pagination et contiennent *Num.* XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 et XXXII, 5-7 (2).

Tous les fragments que nous venons de mentionner s'accordent quant aux dimensions des colonnes et des feuillets, pour autant que l'état des manuscrits permet

à celui des fragments publiés par Ciasca, t. I, p. 103 et Amélineau, *Rec. de Trav.*, VIII, p. 37. (*Num* XVIII, 21 suiv.). Or, le texte publié par Ciasca *loc. cit.* n'est pas du Cod. VII, mais du Cod. IX de Borgia. Faut-il en conclure que le fragment de Paris 129[1] f° 82 que nous venons d'identifier avec Borgia VII, appartient plutôt à Borgia IX ? M. Maspero s'abstient de tirer cette conclusion, et à juste titre. Il existe, en effet, malgré une certaine ressemblance dans l'écriture, des différences assez sensibles entre le Codex IX de Borgia et le feuillet de Paris 129[1], 82, ainsi que les autres fragments que nous groupons autour de Borgia VII.

Ces différences portent entre autres sur l'emploi du tréma sur l'ι, notamment dans le mot ϫⲟⲉⲓⲥ, et les ornements qui entourent les chiffres de la pagination. Mais ce qui parait prouver manifestement que le texte de Borgia IX reproduit par Ciasca t. I, p. 103 n'appartient pas au même codex que Paris 129[1] f° 82, c'est que celui-ci est paginé ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ, tandis que le feuillet de Borgia IX, qui devrait y faire suite, est paginé ⲛ-ⲛⲁ.

Ce n'est donc que par une heureuse coïncidence que le fol. 82 de Paris 129[1] comble la lacune de Borgia IX. Encore, ne peut-on dire que les premiers mots du manuscrit de Rome se reliaient directement aux derniers mots du feuillet de Paris, celui-ci n'étant qu'un fragment, dont la 1re colonne (*recto*, = 2e colonne *verso*, et fin du feuillet) a presque totalement disparu ; bien plus, les derniers mots lisibles du f° de Paris, ceux qui se rattachent au texte de Ciasca, apparaissent, non pas au bas, mais à mi-hauteur de la colonne fragmentaire.

(1) Nous citons les Mss du British Museum et ceux de la J. Rylands Library de Manchester d'après les catalogues de M. Crum. Celui-ci renvoie aux numéros des classifications antérieures.

(2) Cat. Brit. sahid. 10 Il ajoute : « from the same Ms. as 2 foll. from the Meyers collection, now at Eton College. » British 10 a été publié par M. J. Scheifer. *Sahidische Bibelfragmente aus dem Brit. Museum.* (Sitzungsberichte der Kaiser. Akad. Wien. Philos. hist. Klasse, 164 B., 1911 ; p. 15-18).

d'en juger. Ils s'accordent aussi, soit positivement, soit négativement, pour la pagination et aucun des textes qu'ils renferment ne fait double emploi (1).

Le nombre des lignes varie, il est vrai, entre 28 et 36. Mais cette irrégularité tient au caprice du scribe et se constate jusque sur un seul et même feuillet. C'est ainsi que le f° 42 de Paris accuse 36 lignes pour le *recto*, et 32 pour le *verso*.

Borgia VIII. Deux feuillets, dont le premier, endommagé à la partie supérieure, a perdu sa pagination (2), et dont le second est paginé ⲣⲏ-ⲣⲑ. Dimensions : parchemin, 30 × 25 cm. ; texte, 24 1/2-25 × 20 cm. ; lignes 31-33 (3) ; deux colonnes.

Contiennent *Levit.* XXVI, 15ᵇ 30 ; XXVII, 15-31ᵃ.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 87-90.

Écriture peu soignée ; majuscules assez grossières ; emploi très rare des accents. (Ciasca, Tab. VIII).

L'écriture ressemble beaucoup à celle de Paris 129¹ f°s 50-53, quatre feuillets, paginés ⲗⲋ-ⲙⲇ, contenant *Levit.* XIII, 4-59 ; ainsi qu'à celle de Paris 129¹ f°s 54-58, à lire en sens inverse, soit f°s 57-58, deux fragments d'un feuillet paginé ⲝⲋ-ⲝⲏ, *Levit.* XVIII, 13-30ᵃ (avec lacunes) ; f°s 56-54, trois feuillets paginés ⲝⲑ-ⲟⲇ, *Levit.* XVIII, 30ᵇ-XX, 11 (4).

La même ressemblance se constate pour le Ms. 7 (Cat. Crum. copt. sahid.) du British Museum, paginé

---

(1) Pour l'accord des textes et de la pagination, dans l'ensemble des fragments, voir, à la fin de notre travail, le « tableau synoptique des fragments coordonnés. »

(2) Ciasca la désigne par ⲣⲃ-ⲣⲅ.

(3) Ciasca : lin. 33.

(4) Les fragments du f° ⲝⲋ-ⲝⲏ manquent dans l'édition de Maspero. — Les données du catal. de Paris sont à compléter et à corriger pour le contenu des f°s 54-58.

ⲛⲃ ⲛⲅ, contenant *Num.* V, 8-24 et dont M. Crum écrit (*loc. cit.*) : « Les paragraphes sont marqués comme dans Ciasca I Tab. VIII, et je soupçonne que ce fragment a fait partie du même manuscrit. » (1).

L'observation est fondée ; mais il est à remarquer que cette ressemblance se retrouve également dans les fragments du cod. IX de Borgia, lequel contient, comme Brit. 7, des fragments du livre des *Nombres* (voir notes sur Borgia IX).

Borgia IX. Six feuillets paginés ⲟ-ⲟⲁ, ⲟⲇ-ⲟⲋ ; ⲡ-ⲡⲁ, ⲣⲉ-ⲣⲋ ; ⲣⲓⲃ-ⲣⲓⲅ. Ces deux derniers, rognés à la partie supérieure, ont perdu leur pagination, qui devait être encore visible du temps de Zoega (2). Le f° ⲡ-ⲡⲁ a quelques lacunes. Dimensions : parchemin, 29 1/2 × 25 1/2 cm. ; texte, 24-25 × 20 cm. ; lignes 29-37 (3) ; deux colonnes.

Contiennent *Num.* XVI, 14¹-29ᵃ ; 45-XVIII, 9ᵃ ; 21ᵇ-XIX, 1ᵃ ; XXIV, 15ᵇ-XXV, 9ᵃ ; XXVII, 19ᵇ-XXVIII, 19ᵃ.

Publiés par Ciasca, t. I p. 99-105 ; 107-111.

Emploi rare des accents, sauf p. ⲟⲉ, 2ᵉ col. lin. 5-p. ⲟⲋ. (Ciasca, Tab. IX). Ciasca remarque avec raison que ce passage parait écrit d'une autre main ; à partir de la 2ᵉ col., lin. 5, de la page ⲟⲉ jusqu'à la fin de ⲟⲋ, l'écriture devient plus fine, plus serrée et, à certains égards, plus régulière.

Nous avons observé que la ressemblance de British 7

---

(1) British 7 a été publié par J. Schleifer, *op. cit.*, p. 12-14.

(2) Cf. Ciasca, t. I, p. xx, et Zoega, p. 171. Nous avons déjà constaté, à propos de Borgia VI, que certains parchemins avaient dû être rognés postérieurement à leur arrivée en Europe. De là, la différence entre les dimensions de certains feuillets ayant manifestement appartenu à un même codex.

(3) Ciasca, lin. 30, 31, 32.

avec Borgia VIII, se retrouve aussi dans Borgia IX ; elle est même frappante quand on compare les majuscules ornées de British 7 avec celles de Borgia IX, f^os ō et p̄ȝ. D'autre part, le British 7 étant un fragment du livre des *Nombres*, on serait enclin à le rapprocher de Borgia IX (fragments du même livre) plutôt que de Borgia VIII, qui ne contient que des fragments du *Lévitique*.

Ici se pose naturellement une question : les feuillets de Borgia VIII et de Borgia IX n'ont-ils pas fait partie d'un même manuscrit ? A notre avis, rien ne s'y oppose. Zoega lui-même admettait déjà de pareilles hypothèses, puisqu'il écrit dans son introduction aux manuscrits sahidiques (1) : « quin et suspicor, si quis novis curis discerpta ista membra ordinare et componere aggrederetur, fore ut *nonnulla quæ separatim recensui in unum colligeret*, quandoquidem et ipse repetita inspectione saepe deprehendi unius esse ejusdemque codicis fragmenta, quæ aliquando duobus pluribusque numeris distinxeram ».

L'écriture de Borgia VIII ressemble beaucoup à celle de Borgia IX ; mais, comme elle est de part et d'autre assez capricieuse et irrégulière, l'identité ne se manifeste pas avec une entière évidence (2). Ce qui frappe le plus, c'est la manière constante dont se présentent les petits ornements assez caractéristiques qui encadrent le chiffre de la pagination, tant pour les feuillets de Borgia VIII et de Borgia IX que pour ceux de Brit. 7 et de Paris 129[1] f°s 50-53,

---

(1) P. 169.

(2) La même irrégularité se remarque dans le nombre des lignes et dans l'emploi de certaines lettres projetées au dessus des lignes, dans les marges supérieures. Cet élément de comparaison, très précieux pour d'autres manuscrits, ne saurait entrer donc en ligne de compte pour le groupe des fragments se rapportant à Borgia VIII et Borgia IX.

54-58, dont nous avons déjà relevé la similitude avec Borgia VIII. Ces deux groupes de Paris (50-53 ; 54-58) ont également des majuscules analogues à celles de Borgia IX f^os ⲟ̅ et ⲣ̅ⲍ̅ et de British 7 ; les f^os de Paris et celui de Londres se ressemblent entre eux et contiennent respectivement des passages du *Lévitique* et des *Nombres*.

Enfin, comme contre-épreuve de notre hypothèse, nous avons constaté que, si l'on rattache les uns aux autres les fragments des groupes Borgia VIII et Borgia IX, on obtient une suite de textes dont le contenu et la pagination s'enchaînent normalement, sans aucune superposition et sans écarts anormaux. Voir le tableau synoptique, à la fin de notre étude.

Borgia X. Onze feuillets paginés ⲗ̅ⲑ̅-ⲙ̅ⲃ̅ ; ⲛ̅ⲉ̅-ⲟ̅. Dimensions : parchemin, 32 × 26 cm. ; texte, 25 1/2 × 20 cm. ; lignes 27-32 (1) ; deux colonnes.

Contiennent *Deut* VIII, 11^b-IX, 14^a ; XI, 28^b-XV, 7^b.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 129-132 ; 135-146.

Le format dépasse les dimensions ordinaires : souvent le ⲣ et le ⲧ émergent au dessus de la première ligne. (Ciasca, Tab. X). Zoega, p. 174, croit que ce fragment pourrait être de la même main que Borgia III « forte ab eadem manu profecti a qua Num. III ». Ciasca, t. I, p. XX, estime avec raison que cette identification n'est pas possible, malgré une certaine ressemblance des écritures, et allègue spécialement la différence entre les lettres marginales, la ponctuation et l'accentuation des deux manuscrits. Il aurait pu y ajouter l'écart sensible entre les dimensions non seulement du parchemin, mais aussi des colonnes d'écriture.

(1) Ciasca : plerumque 30.

Dans les autres collections, nous n'avons pas trouvé de fragments pouvant se rattacher à Borgia X.

Borgia XI. (Conservé à Naples). Quinze feuillets paginés ⲙⲍ-ⲙⲏ ; ⲝⲉ-ⲝⲋ ; ⲝⲑ-ⲡ ; ⲓⲉ-ⲓⲋ ; ⲗⲅ-ⲙⲅ (1). Dimensions : parchemin, 32 × 25 cm. ; texte, 24 × 16 cm. ; lignes 27-28 ; deux colonnes.

Contiennent *Jos.* X, 39[b]-XI, 7[a] ; XIV, 1-11[a] ; XV, 7[b]-XVIII, 1[a] ; *Tob.* IV, 16-V, 9 ; XI, 14[b]-fin du livre.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 148-157 ; 219-225 ; pag. ⲙⲅ, par Zoega, p. 175.

Emploi fréquent de l'accent, même sur le ⲛ précédant une voyelle ; nombreuses lettres marginales colorées de rouge et de jaune ; doubles points rouge et noir ; points rouges et noirs dans le ⲫ ; accents marqués par un trait ou par un point ; trait ou tréma sur l'ⲓ ; écriture nette ; ça et là des tâches qui rendent le texte peu lisible. (Ciasca, Tab. XI). Nous avons déjà rappelé que c'est le seul manuscrit sahidique-biblique de la collection Borgia qui porte une date. Malheureusement, une tâche d'humidité en a effacé quelque peu les chiffres, ce qui explique le désaccord entre Zoega et Ciasca, d'un côté, et M. Hyvernat, de l'autre, pour la fixation de la date. Zoega suivi par Ciasca a lu : année de Dioclétien ⲫⲓⲑ (2), 519 = A.D. 803. M. Hyvernat déclare cette lecture inacceptable et lit plutôt : ⲯⲓⲑ, 719 = A.D. 1003 (3).

Le manuscrit de Borgia XI rappelle, à tous égards,

(1) Quelques feuillets ont perdu leur pagination ; pour d'autres, le scribe a omis de l'inscrire (Ciasca, t. I, p. XX).

(2) ⲫⲓⲑ ou plutôt, avec inversion des chiffres, ⲓⲑⲫ. Cf. Zoega, p. 175 ; Ciasca, t. I. p. XXII-XXIII.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible.* Revue Biblique 1896, p. 551. Voir aussi *Album paléographique*, du même auteur.

celui de Paris 129[1] f[os] 99-102, 4 feuillets, dont le 3[e] a perdu sa pagination et dont les autres sont paginés ϥⲁ-ϥⲃ̅ ; ϥⲍ-ϥⲏ ; ⲣⲓⲍ-ⲣⲓⲏ. Ils contiennent *Jos.* XIX, 47-XXI, 1 ; 27-40 ; XXIV, 15-31, et sont de la même main que ceux de Paris 129[1] f[os] 143-149, 7 feuillets paginés ⲁ-ⲃ̅ ; ⲉ-ⲓⲇ ; ⲗⲁ-ⲗⲃ̅, contenant *Tob.* I, 1-7 ; 19-IV, 16 ; X, 19-XI, 14[a].

Or, parmi ces derniers fragments, le feuillet paginé ⲓⲅ-ⲓⲇ finit exactement à l'endroit où commence le feuillet ⲓⲉ de Borgia (*Tob.* IV, 16) et le feuillet ⲗⲁ-ⲗⲃ̅ précède immédiatement le feuillet ⲗⲅ̅ de Naples (*Tob.* XI, 14). Il y a donc lieu de rattacher à Borgia XI les deux groupes de Paris 129[1], fol. 99-102, 143-149, contenant respectivement des fragments de Josue et de Tobie (1).

Au même codex appartient manifestement le Ms. 938 du British Museum, un feuillet, sans pagination, conte-

(1) M. Maspero avait déjà entrevu l'identité des fragments de Naples et de Paris. Il écrit, en effet, à propos du feuillet contenant *Tobie* I, 1-7 (actuellement Paris, 129[1], f° 143) : « Ce feuillet paraît provenir du même manuscrit qui a fourni à Ciasca et Amélineau les fragments du livre de *Tobie* qu'ils ont publiés. » (*Mém. Miss. arch. du Caire*, t. VI, p. 284). Puis, il ajoute, à propos des feuillets contenant *Tobie* I, 19-IV, 7 (actuellement Paris 144-147) : « Feuillets numérotés ⲉ-ⲓⲃ̅, provenant du même manuscrit que le précédent (*Tob.* I, 1-7). M. Maspero a publié ses textes avant l'inventaire complet du fonds de Paris. Comme il s'arrête à la page ⲓⲃ̅, finissant *Tob.* IV, 7, il n'aura pas connu le feuillet suivant ⲓⲅ-ⲓⲇ *Tobie* IV, 8-16, qui, se rattachant au fragment de Borgia, lui eût permis de conclure catégoriquement à l'origine commune des fragments de Paris et de Naples. Ciasca, Introd. t. I, p. XXI, fait commencer le f° ⲗⲅ̅ à *Tobie*, XI, 16 ; dans l'édition du texte, p. 220, il note en marge, *Tob.* XI, 14, endroit où commence en réalité le fragment de Naples ; celui-ci se rattachant *directement* à Paris 129[1] f° ⲗⲁ-ⲗⲃ̅, c'est par une erreur identique, due peut-être à la méprise de Ciasca, que ce f°, peu lisible à la fin, est signalé dans le catal. manuscrit de la Bibl. Nat. comme finissant à *Tob.* XI, 16. Le f° ⲗⲁ-ⲗⲃ̅ n'est pas mentionné par M. Maspero.

nant *Tob.* VI, 12-VII, 1 (1). (Publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. K. A. W. 64 B., 1911, p. 36-38). Pour l'enchaînement des fragments, voir le tableau synoptique.

Borgia XII. Un feuillet paginé ⲣⲙⲅ-ⲣⲙⲇ. Dimensions : parchemin, 29 × 25 cm. ; texte, 24,2 × 18 cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

Contient *Josue* XXIV, 29-fin ; plus un fragment avec l'inscription suivante ; ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲡⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲉⲧϩⲙ̄ ⲡⲉⲯⲁⲗⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲡⲉⲩⲟⲣⲇⲓⲛⲟⲛ. Cette dernière partie est composée d'une série de courtes citations de divers *Psaumes*.

Publié par Ciasca, t. I, p. 157-158.

Ecriture très fine ; quelques grandes lettres marginales. (Ciasca, Tab. XII.)

Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

Borgia XIII. Cinq feuillets paginés ⲅ-ⲇ ; ⲣⲡⲉ-ⲣϥⲃ. Dimensions : parchemin, 29-30 1/2 × 23-23 1/2 cm. ; texte, 24 1/2-25,2 × 17-18 cm. ; lignes 32-33 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud.* I, 10[b]-20 ; *Dan.* VIII, 18-X, 1.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 159-160 ; t. II, p. 318-323.

Le texte du chap. IX de *Daniel* a servi à la publication de Munter : *Specimen versionum Danielis nonum ejus caput memphitice et sahidice exhibens.* Romae 1768.

Caractères assez grossiers ; grosses lettres marginales ; quelques feuillets ont des lettres projetées dans la marge supérieure ; couleur rouge aux majuscules et à la ponctuation. L'accent remplaçant l'ⲉ est rarement omis ; on rencontre aussi l'accent sur les lettres précédant une

---

(1) Catal Crum. L'identification de ce feuillet avec Borgia XI a déja été faite par M. Crum, *loc. cit.*

voyelle, sur les voyelles initiales, surtout sur l'e, sur les syllabes commençant par deux consonnes ; point sur l'ι. Ciasca signale, en outre, comme une singularité, le point placé dans l'angle supérieur de droite de la lettre ϯ (1). (Ciasca, Tab. XIII).

De l'avis de M. Crum, le feuillet 14 du British Museum, paginé οα-οβ, avec *Jud.* XII, 7-XIII, 6, fait très probablement partie du même codex (2), ainsi que le British 15, 1 feuillet sans pagination, avec *Jud.* XX, 16-28, qu'il croit être un fragment du précédent (3). Ces divers fragments présentent, en effet, des notes communes très caractéristiques : mêmes dimensions des colonnes, similitude parfaite pour l'écriture et la ponctuation.

Nous n'hésitons pas à y rattacher le feuillet fragmentaire 109 de Paris 129[1], contenant *Jud.* XI, 31-XII, 7, qui est de la même main, et qui a dû se terminer à l'endroit où commence le British 14 (4).

Aux feuillets de Borgia XIII, contenant Daniel VIII, 18-X 1, paginés ρπε-ρϥβ, nous rattachons également *a*) Paris 129[3] f°s 208-209, *Dan.* I, 4-II, 4 (avec lacunes), un fragment de 18 lignes, plus un feuillet paginé ρλϛ-ρλϫ et *b*) Paris 129[3] f° 212, *Dan.* V, 30-VI, 10, un feuillet paginé ροα-ροβ. Soit qu'on les rapproche les uns des

(1) Voir aussi Borgia XXVI.

(2) « Most probably this is the part of the Borgian Cod. XIII. » Crum, *loc. cit.* Ce fragment a été publié par M. von Lemm, *Sahidische Bibelfragmente*, fasc. III, litt. M. Cf. Winstedt, *J. of th. stud.* Jan. 1909.

(3) Crum cat. sahid. num. 15. « This is apparently a fragment of the same Ms. as the preceding numb. » Publié par Winstedt, *loc. cit.*

(4) Ce fragment de Paris a des lacunes ; manque, notamment, la partie inférieure de la 1e colonne du *recto*. Aussi, M. Maspero, qui a publié le fragment, lui assigne-t-il un contenu quelque peu différent des données du catalogue actuel de Paris : « Un fragment, ... comprenant les versets 38-40 du ch. XI, les versets 5-6 du ch. XII. » *Mém. Miss. arch.*, VI, p. 137.

autres, soit qu'on les compare aux divers fragments des *Juges* que nous venons de décrire (Rome, Paris, British) ces feuillets se révèlent, dès le premier abord, avec toutes les caractéristiques de Borgia XIII qu'ils serrent d'ailleurs de près, tant pour le texte que pour la pagination. Voir le tableau synoptique.

Borgia XIV. Deux feuillets paginés ⲉ̄-ⲏ̄. Dimensions : parchemin, 30 × 25 cm. ; texte, 25 1/2-27 × 20 cm. ; lignes 27-31 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud.* I, 27ᵇ-II, 17ᵃ.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 160-163.

De nombreux feuillets du vol. 129[1] de Paris, écrits manifestement de la même main, complètent ce fragment. Ces sont les f°s 105-108, paginés ⲓ̄ⲋ̄-ⲕ̄ⲏ̄, *Jud.* IV, 16-VII, 3 ; 110-114, paginés ⲙ̄ⲅ̄-ⲙ̄ⲇ̄, ⲛ̄ⲑ̄-ϛ̄ⲉ̄, *Jud.* IX, 40-55 ; XIII, 7-XV, 14 (1).

Ces divers fragments, tout comme ceux de Borgia, ont des colonnes d'environ 25 cm. de haut, dont le nombre de lignes, très inconstant, varie entre 27 et 31 ; l'écriture, épaisse et grossière, se distingue par le tracé caractéristique de certaines lettres (p. ex. ⲛ et ϣ), par les traits multiples qui encadrent la pagination, par les blancs, sans ponctuation, séparant les membres de phrase, par la manière d'accentuer les consonnes et les voyelles,

(1) Ces fragments de Paris sont identifiés entre eux dans le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale. M. Maspero, qui les a publiés, écrit également : « Tous les fragments du livre des *Juges* qui sont entrés récemment à la Bibliothèque Nationale proviennent d'un même manuscrit à l'exception d'un seul... » (un fragment de Katameros). *Mém. Miss. arch.*, t. VI, p. 137. — Dans le catalogue, le f. 110 est paginé ⲙ̄ⲋ̄-ⲙ̄ⲏ̄ ; M. Maspero le publie avec la notation ⲙ̄ⲅ̄-ⲙ̄ⲇ̄, qui paraît être la vraie lecture du manuscrit, quelque peu détérioré aux marges supérieures.

par l'usage des accents circonflexes marquant la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XIV).

Les mêmes caractères paléographiques, notamment les blancs sans ponctuation, se retrouvent dans Paris 129[1] f°s 134-142, paginés ⲣⲟⲩ-ⲣⲋ, IV *Reg.* XI, 13-XIV, 9. Ils paraissent bien de la même main que les fragments du livre des *Juges* ; peut-être même ont-ils fait partie du même volume, avec une reprise de la pagination pour les livres des *Rois*.

Borgia XV. Trente feuillets paginés ⲓⲑ-ⲗ (I *Reg.* VI, 11-X, 3[a]) ; ⲛⲁ-ⲛⲃ (I *Reg.* XXII, 21[b]-XXIII, 14) ; ⲛⲍ-ϥ (I *Reg.* XXIV, 21[b]-XXV, 28[a]) ; ⲉ-ⲓⲃ (II *Reg.* II, 10[b]-III, 39[a]) ; ⲓⲑ-ⲗⲃ (2) (II *Reg.* VI, 6[b]-XI, 11) ; ⲗⲉ-ⲛ (II *Reg.* XI, 23-XV, 2) ; ⲍⲉ-ⲍⲉ (II *Reg.* XVIII, 1-12) ; ⲛⲩ-ⲛⲝ (II *Reg.* XXI, 14-XXII, 11). Dimensions : parchemin, 38 × 21 1/2 cm. ; texte, 22-22 1/2 × 16 cm. ; lignes 29-31 ; deux colonnes.

Contenu : voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 165-174 ; 177-216.

Lettres marginales très abondantes, et d'une « élégance barbare », suivant l'expression de Zoega ; emploi fréquent de la couleur rouge pour les initiales, même dans les marges intérieures, ainsi que pour les traits et les points diacritiques ; ceux-ci, souvent omis ou remplacés par ⲉ (ex. ⲉϫⲉⲛ, ϩⲓϫⲉⲙ), se rencontrent aussi devant les voyelles (3). (Ciasca, Tab. XV).

---

(1) Cf. Ciasca, t. I, p. XXIV. Voir aussi Borgia IV, notre note sur les accents marquant la fin des mots.

(2) Il y a une double erreur du scribe dans la pagination de ce fragment : a) il passe directement de ⲕⲩ à ⲕⲉ, avec omission de ⲕⲝ ; b) il répète le ⲗⲃ. Cf. Ciasca, t. I, p. XXIV ; celui-ci relève, en outre, diverses omissions : « I *Reg.* VI, 13 ; VII, 11, 14 ; VIII 1, 14-17 ; IX, 4, 7, 22 ; XXV, 3, 24 ; II *Reg.* II, 18 ; III, 6, 36-37 ; VI, 11 etc. »

(3) Cf. Zoega, p. 176 et Ciasca t. I, p. XXIV-XXV.

Ciasca (*loc. cit.*) rappelle que, suivant l'observation d'Erman, les trois feuillets publiés par celui-ci appartenaient au même manuscrit que Borgia XV (1). Ces feuillets faisaient partie de la collection Tattam et sont actuellement conservés dans la John Rylands Library de Manchester (catal. Crum, Manch. n° 2). Ils sont paginés ⲣⲁ-ⲣⲇ ; ⲍⲅ-ⲍⲇ et contiennent respectivement I *Reg.* XXVIII, 16-XXX, 5 ; II *Reg.* XVII, 19-29, fin, (cf. Borgia XV, ⲍⲉ).

M. Crum rattache, en outre, au même groupe les fragments 17 et 937 (cat. sahid.) du British Museum, le premier paginé ⲣⲉ-ⲣⲉ, I *Reg.* XXX, 5-24, le second paginé ⲟⲑ-ⲡ, II *Reg.* XX, 11-25 (2). « Ce feuillet, écrit-il, à propos de Brit. 17, fait immédiatement suite à celui qu'a publié Erman ... et il est à présumer qu'il précède celui qu'a publié Maspero » (*Mém. Miss. Arch.*, p. 157) (3) ; « toutefois la pagination serait fautive, le ⲣⲉ ayant été répété» (4).

Le feuillet publié par M. Maspero, avec la pagination ⲣⲉ-ⲣⲏ (5), correspond à 129¹ f° 120 du catalogue de Paris, et contient I *Reg.* XXX, 24-XXXI, 13 (fin). Du même manuscrit proviennent encore Paris 129¹ f°s 117 et 118, le premier, un lambeau de feuillet, contenant I *Reg.* VI, 2-10, le second, un feuillet, paginé ⲙⲉ-ⲙⲉ I *Reg.* XIV, 17-32 (6). M. Maspero publie, en outre, comme faisant

(1) Erman. *Götting. Nachr.* 1880, p. 417 suiv. ; reproduits par Ciasca, t. I, p. 182-183 ; 212-213.

(2) Ces deux fragments ont été publiés par M. von Lemm. *Sahid. Bibelfr.*, fasc. III, litt. O et P.

(3) Le commencement du feuillet publié par M. Maspero est peu lisible.

(4) Voir la note ci-dessus sur la répétition de ⲗⲃ.

(5) Il faut lire évidemment ⲣⲍ-ⲣⲏ, ce qui confirme l'observation de M. Crum sur l'erreur du scribe.

(6) Publiés par Maspero et déjà identifiés par lui avec Borgia XV (*loc. cit.*, pp. 154 et 156). Il rapporte au même groupe le feuillet paginé ϥⲁ-ϥⲃ, I *Reg.* III, 8-20 (*loc. cit.*, p. 153). Ce devrait être le 129¹ f° 116 du cata-

partie du même manuscrit : II *Reg.* I, 1-II, 10 (129[1] f°s 121, 122 du cat. copte de Paris), deux feuillets paginés ⲁ-ⲇ et constate qu'ils se rattachent directement au fragment publié par Ciasca t. I, p. 185 suiv. (1).

Dans tous ces fragments, on retrouve les traits caractéristiques signalés par Ciasca dans sa description de Borgia XV. Nous pouvons y ajouter la manière de marquer la pagination et les quaternions. L'accord des textes et de la pagination est des plus frappants, au point qu'en juxtaposant les fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Manchester, on arrive à reconstituer avec une pagination régulière le texte (2) de I *Reg.* XXVIII, 16 à II *Reg.* III, 39[a]. Voir notre tableau synoptique.

Borgia XVI. Deux feuillets paginés ⲕⲇ-ⲕⲉ. Dimensions : parchemin, 29 × 22 cm. ; texte, 24 1/2 × 17 cm. ; lignes 31-33 ; deux colonnes.

Contiennent I *Reg.* XVII, 33[b]-XIX, 5[a]. Ciasca (t. I, p. XXV) relève diverses omissions, notamment : I *Reg.* XVII, 36, 39, 41-42, 43-44, 46-47, 52-53 ; XVIII, 15-fin (c.-à-d. 15-30).

Publiés par Ciasca, t. I, p. 174-177.

Ecriture assez vulgaire ; points rouges à la fin des phrases et à l'intérieur des lettres marginales. Omission constante de l'accent remplaçant ⲉ ; rarement le tréma sur l'ⲓ. (Ciasca, Tab. XVI).

logue actuel. Nous avons examiné ce feuillet à diverses reprises et nous lui avons trouvé tant de différences avec les autres (tracé des lettres, manière de marquer la pagination, etc.) que nous hésitons à nous rallier ici à l'avis de l'éminent égyptologue.

(1) *Loc. cit.*, p. 164-167.

(2) Sauf certaines erreurs et omissions signalées plus haut et dues au scribe lui-même.

Ces feuillets proviennent du même manuscrit que Paris 129[1] f°s 125-126, quatre feuillets paginés ⲗ̅ⲋ̅-ⲙ̅ⲁ̅, contenant I *Reg.* XXVI, 7-fin ; XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II *Reg.* I, 11.

L'origine commune des fragments, confirmée par les dimensions des colonnes, se reconnait à l'écriture, à la polychromie des points et des lettres, aux ornements placés en tête des pages, aux inscriptions marginales etc.

Les lacunes signalées par Ciasca dans les deux feuillets de Borgia XVI sont plus considérables encore dans les fragments de Paris. Les chapitres XXVII, XXIX et XXX y sont omis en entier. Cependant la pagination se continue régulièrement ; aucun intervalle ne sépare les chapitres XXVI, XXVIII et XXXI ; aucune indication spéciale ne marque le commencement du second livre des *Rois*, dont le premier verset fait suite, sur la même colonne, au dernier verset du premier livre. M. Maspero, (p. 159) considère le manuscrit comme « une sorte de chronique formée d'extraits des Livres saints. »

Borgia XVII. Un feuillet, paginé [ⲑ̅]-ⲓ̅ (seul, le ⲓ̅ se lit, au *verso*). Dimensions : parchemin, 29 1/2 × 22,7 cm. ; texte, 22 1/2 × 17 cm. ; lignes 30 et 31 ; une colonne.

Contient *Ps.* VII, 17^b^-IX, 11.

Publié par Ciasca, t. II, p. 71-73.

Les *Psaumes* sont distribués en versets, généralement plus brefs que ceux de nos éditions actuelles. A chaque verset recommence une nouvelle ligne ; la continuation du verset va quelque peu en retrait de la ligne initiale. Le chiffre et le titre des *Psaumes*, en couleur rouge. Grandes initiales ornées et coloriées, au commencement de chaque *Psaume*. Emploi régulier des accents ; tréma sur l'ⲓ.

Tous ces caractères se retrouvent dans Paris 129² f°s 62-64 ; 69-70 dont l'identité avec Borgia XVII nous paraît évidente. Les f°s 62, 63 sont paginés (ρμє)-ρμ̄ϛ̄, (ρμѳ)-ρ̄ν̄ ; le f° 64 a perdu sa pagination. Ils contiennent respectivement *Ps.* LXXXVIII, 38-LXXXIX, 7 ; XC, 11-XCII, 1 ; XCIX, 4-CI, 10 (1). Les feuillets Paris 129² f°s 69-70 ont perdu leur pagination. Ils contiennent *Ps.* CIII, 34-CIV, 27 ; CV, 35-CVI, 10 (2). Aucun fragment des *Psaumes* ne figure dans l'édition de M. Maspero.

A l'aide des photographies que nous a gracieusement procurées M. Wessely, nous avons pu identifier sans peine avec le groupe de Borgia XVII les fragments suivants de la Collection de l'Archiduc Renier, de Vienne : K 9861^b, 9873, 9862, 9861, cinq feuillets paginés (dans l'ordre ci-dessus) (ριѳ)-ρκϛ, et contenant *Ps.* LXXIV, 5-LXXVII, 51 ; K 9860, un feuillet paginé (ρϥⲁ)-ρϥ̄β̄, contenant *Ps.* CXVIII, 21-49 (3). La pagination n'apparait

(1) Le catalogue manuscrit de Paris porte simplement : *Ps.* 88, 89, 99-101. Il ajoute à propos des feuillets 62-64 : « Même Mss. que le f° 44. » Nous avons observé des différences assez sensibles entre ce f° 44 et le groupe de Borgia XVII, pour les lettres ⲕ et ϥ, et nous l'avons rattaché au groupe de Borgia XX. Dans ce dernier groupe, comme dans Paris 129² f° 44, les branches du ⲕ sont droites et restent dans l'alignement ; dans le groupe de Borgia XVII, leurs courbes s'avancent en tenailles, au dessus et en dessous des lignes. Dans ce groupe, également, le ϥ affecte une forme plus carrée que dans Paris 129² f° 44 et le reste du groupe Borgia XX. (Voir, plus loin, les notes sur Borgia XX.)

(2) Catal. Paris : « *Ps.* 103 105... même Ms. que le 23 et 48 ». Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les f°s 23 et 43 sont d'une onciale bien arrondie qui ne ressemble guère à l'écriture raide et droite des ff. 69-70. Le format des f°s 23 et 48 est, en outre, considérablement plus grand que celui des f°s 69-70. (Hauteur des colonnes : 25-26 cm. contre 22.)

(3) Publié par Wessely, *Sahid. griech. Psalmenfragmente.* Wien 1907, p 175-189, (Sitzungsber. der Kais Akad. d. Wiss. in Wien. Ph. hist. Kl., 155 Band).

qu'au *verso*, comme sur le feuillet de Borgia XVII. Tous ces fragments s'accordent pour le format, le nombre des lignes, les traits encadrant la pagination, les ornements des majuscules, la ponctuation et l'écriture, notamment pour le tracé des lettres ⲕ et ϥ.

Borgia XVIII. Treize feuillets, dont les neuf premiers sont paginés ⲙⲍ-ⲙⲏ ; ϥⲑ-ⲣⲓ ; ⲣⲙⲑ-ⲣⲛⲃ ; les quatre derniers feuillets ont perdu leur pagination. Dimensions : parchemin, 27 × 19,8 cm. ; texte, 20 × 14 cm. ; lignes 22-27 (1) ; une colonne.

Contiennent : exégèse des *Psaumes*. Les passages cités sont les suivants *Ps*. XV, 11^b-XVI, 8^a ; XXVIII, 7-fin ; XXXII, 1-18^a (2) ; XXXIII, 1-XXXIV, 3, 7^a ; XLIV, 14-XLVI, 6 (3) ; CXXXIV, 7^b ; CXXXVIII, 1-10.

Ces passages des *Psaumes* ont été publiés, sans les commentaires, par Ciasca, t. II, p. 75-76 ; 85, 87-90 ; 99-101 ; 148-149.

Les versets des *Psaumes* sont écrits en retrait et marqués d'une sorte de guillemets. Toutefois, cette règle n'a pas été constamment observée. Pag. ⲣⲉ, *Ps*. XXXIII, 9^a est écrit dans l'alignement du texte de l'exégèse et sans guillemets; pag. ⲣⲙⲑ, le passage du commentaire précédant le *Ps*. XLIV, 14 est écrit en retrait et avec guillemets ; à la même page, les trois premières lignes du commentaire qui suivent le *Ps*. XLIV, 15^a sont écrites en retrait, mais sans guillemets ; enfin, pag. ⲣⲛⲃ et ⲣⲛⲉ, *Ps*. XLV, 2^b-6^a ;

(1) Ciasca, lin. 22-24.

(2) Ciasca, t. II, p. XXXVIII, donne XXXII, 1-XXXIV, 3, 7^a. Les versets XXXII, 18^b-22, manquent dans le Ms., comme d'ailleurs dans l'édition de Ciasca, t. II, p. 88.

(3) XLIV, 16^a et XLV, 6^a font défaut.

XLVI, 2-3), et pag. pénult., *verso*, *Ps*. CXXXVIII, 1-2 sont écrits dans l'alignement de l'exégèse et sans guillemets.

Nous n'avons pas rencontré de fragments similaires dans les autres collections bibliques. Peut-être en trouverait-on parmi les fragments de sermons ou d'homélies.

Borgia XIX (conservé à Naples). Vingt feuillets sur *papier oriental*, paginés (au *recto*) ⲣⲃ̅,..., ⲣⲓⲉ, ⲣⲕⲁ, ⲣⲕⲉ, ⲣⲗ, ⲣⲗⲁ, ⲣⲗⲃ, ⲣⲗⲉ-ⲣⲗⲍ, ⲣⲙⲁ-ⲣⲙⲉ, ⲣⲟⲁ, ⲣⲟⲍ, ⲣϥ. Dimensions : papier, 25 1/2 × 16 1/2 cm. ; texte, 18 1/2 × 12 1/2 cm. ; lignes 19 ; une colonne.

Contiennent : *Ps*. XLVIII, 20-XLIX, 6^b ; LIX, 11-LX, 5 ; LXI, 12^b-LXII, 7^a ; LXV, 10^a-19 ; LXVII, 22-28, LXVIII, 14^b-LXIX, 1 ; LXX, 11^b-LXXI, 9 ; LXXII, 16-LXXIV, 10 ; LXXXIV, 7^b-LXXXV, 1 ; LXXXVII, 18-LXXXVIII, 7^a ; XCII, 5^b XCIII, 8.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 102-105 ; 110-112, 114-127 ; 130-132 ; 138.

C'est un manuscrit copte-arabe, d'une écriture peu soignée, et, suivant l'opinion de Ciasca, probablement d'une époque assez récente. Nous n'avons pas trouvé jusqu'ici de feuillets complémentaires de ce manuscrit dans les collections bibliques que nous avons parcourues. Il est vrai que celles-ci étaient principalement composées de fragments sur parchemin. Le codex XIX et les lectionnaires XCVIII, XCIX sont les seuls fragments bibliques du fonds Borgia qui soient sur papier.

Borgia XX. Six feuillets, dont les deux premiers seulement ont conservé leur pagination : ⲛⲉ-ⲛⲋ ; ϥⲁ-ϥⲃ (1).

(1) Les quatre derniers portent, au crayon, sur la partie restaurée, les chiffres ⲣ-ⲣⲁ ; ⲣⲃ-ⲣⲅ ; ⲣⲇ-ⲣⲉ ; ⲣⲋ-ⲣⲍ.

Dimensions : parchemin, 28,4 × 22,5 cm. ; texte, 22 × 15-17 cm. ; lignes 28-30 ; une colonne.

Contiennent *Ps.* LIII, 7-LIV, 19a ; LVII, 6-LVIII, 13a ; LXXXVIII, 8b-XCI, 1 (1).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 105-109.

Écriture droite et régulière. Les titres des *Psaumes*, les points et les ⲇⲓⲁⲯⲁⲗⲙⲁ, en couleur rouge. Emploi régulier du trait horizontal pour remplacer l'ⲉ. Tréma sur l'ⲓ. Grandes initiales ornées de dessins géométriques ; figures d'animaux dans les marges inférieures ; le tout polychromé. (Ciasca, Tab. XXI).

Ces fragments ressemblent beaucoup à Paris 129² f° 6 (fin du quaternion ⲁ̅) *Ps*, X, 8-XIII, 1 (2) ; f° 15 (fin du quaternion ⲇ̅) *Ps.* XXXIX 10-XL, 9 ; f° 44, *Ps.* LXI, 10-LXIII, 5 (fragmentaire) (3) ; f°s 88-89, paginés ⲥ̅ⲗ̅ⲁ̅-ⲥ̅ⲗ̅ⲇ̅. *Ps.* CXL, 4-CXLIII, 10 (4).

---

(1) Quelques petites lacunes dans les quatre derniers feuillets, dont la partie supérieure a été endommagée. Voir le texte publié par Ciasca.

(2) Le catalogue de Paris réunit 129² f°s 5 et 6 avec cette mention : « *Ps.* 7-13 ; 2 feuillets paginés ⲍ̅-ⲓ̅. » En réalité, le f. 5, paginé ⲍ̅-ⲏ̅, contient *Ps.* VII, 11-IX, 10. Le feuillet suivant contient *Ps.* X, 8-XIII, 1. Il a perdu sa pagination au *recto ;* au *verso*, l'angle gauche qui devrait porter le chiffre de la pagination a disparu ; dans l'angle droit on lit le chiffre ⲁ̅ ; au centre se voit la croix avec les inscriptions caractéristiques des quaternions. Le chiffre ⲁ̅ marquerait donc la fin du premier quaternion, correspondant à la page 16, ⲓ̅ⲋ̅.

Nous hésitons à rattacher le f° 5 au f° 6 et aux autres f°s. du groupe Borgia XX ; ceux-ci, en effet, ont tous le ϥ d'une forme sensiblement différente du ϥ de Paris 129² f° 5, et n'ont pas, comme ce dernier, de lettres se prolongeant dans la marge supérieure. Nous rapprocherions plutôt Paris 129² f° 5 de Berlin Or. 1605 fol., 3, contenant *Ps* LXIII, 7-LXV, 15.

(3) Il ne subsiste plus qu'une moitié (la partie gauche) du feuillet ; au *recto*, à gauche, un chiffre, qui paraît être ⲍ̅ (?), commencement du cahier.

(4) Pour tous ces feuillets, le catalogue de Paris ne mentionne que les *Psaumes* sans indication des versets. Il identifie avec raison les f°s 88-89

Cette ressemblance se remarque aussi dans le Ms. 36 du British Museum, un feuillet paginé ⲥⲏ-ⲥⲝ, *Ps.* CXVIII, 57-66, au sujet duquel M. Crum fait l'observation suivante : « Il est possible qu'il appartienne au Cod. XX de Borgia, de même qu'un feuillet de S. Pétersbourg publié par M. von Lemm » (*Sahid. Bibelfr.* Fasc. II, *litt.* E). Ce feuillet de S. Pétersbourg, paginé ⲥⲓⲁ-ⲥⲓⲃ, contient *Ps.* CXVIII, 152-CXIX, 1.

M. von Lemm, dans une note qu'il a bien voulu nous adresser, affirme d'une manière catégorique l'identité des fragments de Rome, de Londres et de S. Pétersbourg.

Les manuscrits de Borgia XVII, et de Borgia XX présentent entre eux certaines ressemblances qui nous ont tout d'abord embarrassé dans nos recherches sur les feuillets complémentaires de ces deux fragments. La difficulté s'augmentait encore du fait que quelques-uns des feuillets de Paris avaient été indûment réunis dans le catalogue manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Voir nos observations antérieures.

En examinant de plus près les divers fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Vienne nous y avons trouvé certains caractères distinctifs dont la fixité nous a finalement permis de procéder au groupement des feuillets appartenant respectivement aux deux manuscrits. Ces caractéristiques se rencontrent surtout, *a)* dans le ĸ, dont les branches se prolongent au dessus et en dessous des lignes dans Borgia XVII, tandis qu'elles restent dans l'alignement dans Borgia XX (1) ; *b)* dans le ϥ plus carré

---

avec le f° 44 ; mais c'est à tort, selon nous, qu'il rapporte au même groupe le f° 62. Voir Borgia XVII.

(1) Par Borgia XVII et Borgia XX, nous désignons ici non seulement les deux fragments de Rome, mais l'ensemble des deux groupes tels que nous les avons reconstitués.

dans Borgia XVII que dans Borgia XX ; *c*) dans le ⲗ qui descend presque toujours sous la ligne dans Borgia XX, ce qu'on ne voit pas dans Borgia XVII ; *d*) dans le ⳁ dont la double courbe, tracée d'un trait, ne rejoint pas toujours, par le milieu, la branche verticale dans Borgia XX, contrairement à ce qui s'observe dans Borgia XVII, dont le ⳁ, d'autre part, se termine presque à angle aigu à sa partie inférieure ; *e*) dans le trait oblique surmontant le chiffre de la pagination dans Borgia XVII, et *f*) dans l'accent, marqué par un point dans Borgia XVII, et par un trait allongé, dans Borgia XX.

Borgia XXI et CCLXX. Deux feuillets sans pagination, dont le premier est conservé à Rome, et le second, à Naples. Dimensions : parchemin, 36,5 × 25,1 cm. ; texte, 25,7 × 17 cm. ; lignes 30-31 ; une colonne.

Contiennent *Ps.* CVII, 6-CVIII, 15 ; CIX, 6b-CXII, 2a.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 140-145.

Les dimensions des feuillets dépassent le format ordinaire ; les titres des *Psaumes*, les accents, les trémas sur l'ı, la ponctuation, les points à l'intérieur du ϕ, les abréviations sont marqués en rouge. Parfois la syllabe finale est rejetée au-dessus de la ligne, à l'extrémité des colonnes. Çà et là, des initiales polychromées, ornées de grandes figures. (Ciasca. Tab. XXII).

Ces caractéristiques se retrouvent dans Paris 129² f° 32 paginé ⲟⲉ-ⲟⲋ, contenant *Ps.* L, 15b-LII, 1a et dans le n° 8001 du Musée Égyptien du Caire, quatre feuillets paginés [ϥⲑ]-ⲣⲋ, contenant *Ps.* LXVIII, 24-LXXIII, 15 (1).

(1) Comparer, notamment, les initiales ornées de Borgia XXI, *Ps.* CVIII avec celles de Paris, *Ps.* LII et du Caire, *Ps.* LXXI et LXXII. Les fragments de Paris et du Caire s'accordent aussi pour les traits qui surmontent le

Le f° 32 de Paris 129² fait immédiatement suite à un fragment de S. Pétersbourg (coll. Golenischeff) paginé ⲟ̅ⲉ̅-ⲟ̅ⲋ̅, *Ps.* XLIX, 14-L, 13ᵃ. Ce fragment a été publié par von Lemm (*Sahid. Bibelfr.* fasc. II, *litt.* D), qui écrit à ce sujet : « Der Schriftcharacter komt dem des Cod. Borg. Sah. N° XXI am nächsten ».

L'ensemble de ces données nous autorise à considérer comme certaine l'identification de ces divers fragments avec ceux de Zoega XXI. Ils se distinguent d'ailleurs tous par les dimensions insolites du format.

Borgia XXII. Six feuillets paginés ⲉ̅ⳅ̅-ⲉ̅ⲓ̅ⲏ̅. Dimensions : parchemin, 26,5 × 21,6 ᶜᵐ· ; texte, 18,5 × 15 ᶜᵐ· ; lignes 31 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* VII, 7-X, 27.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 158-167.

Ce manuscrit est considéré par Zoega comme un des plus beaux et des plus anciens de la collection ; les marges latérales et inférieures ont été restaurées. Il est d'une jolie écriture onciale. A la fin des lignes, les dernières lettres des mots sont parfois rejetées sur la ligne précédente. Pas de grandes majuscules ; quelques lettres initiales légèrement en relief, accompagnées de petits ornements de forme assez élégante et teintés de vert ; l'accent est marqué par un trait allongé ; tréma sur l'ι. (Ciasca, Tab. XXV).

M. Crum (cat. Brit.) rattache au même manuscrit le

---

chiffre de la pagination. M. Crum remarque, sans préciser davantage, que d'autres feuillets du codex 8001 du Caire se trouvent dans les collections d'Europe (*Coptic Monuments*, 1902). MM Daressy et Lacau, conservateurs au Musée Égyptien, ont eu l'obligeance de mettre ce manuscrit à notre disposition et nous ont prêté leurs bons offices pour nous mettre à même d'en prendre des photographies.

cod. 40 du British Museum, paginé ⲥⲗⲋ-ⲥⲗⲏ, *Prov.* XV, 24-XVI, 5 (publié par J. Schleifer, *op. cit.* Sitzb. K. A. W., 162 B., 1909, p. 31-33), ainsi que les passages publiés par M. Maspero, *op. cit.*, p. 192-194.

Ces passages, que M. Maspero avait déjà, de son côté, identifiés avec ceux de Rome, (1) correspondent à 129³, f°s 119-120 du catalogue de la Bibliothèque Nationale et contiennent *Prov.* X, 28-XI, 29, se rattachant directement à Borgia XXII, f° ⲥⲓⲏ (*Prov.* X, 27).

Il faut y ajouter Paris 129³ f° 118 (fragment), *Prov.* I, 6-21 et f° 122 (petit fragm. p. ⲥⲕⲉ-ⲥⲕⲋ), *Prov.* XII, 15-20, 25-28, fragments non mentionnés par M. Maspero, que le catalogue de Paris identifie avec raison avec les f°s 119-120.

M. Crum (cat. Brit). estime que le fragment de British 4 contenant *Gen.* XXIX, 6-18 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb, 1911, p. 5-6) est de la même main que British 40 et Borgia XXII.

Borgia XXIII. Trois feuillets et demi, dont la pagination a disparu. Dimensions : parchemin (mutilé), 28×25^cm.; texte, 25 × 16-18 1/2 ^cm. ; lignes, 31-32 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* VII, 24-X, 12 (2).

Publiés par Ciasca. T. II, p. 159-166.

Ecriture arrondie, quelque peu irrégulière, la courbe de l'ⲉ, l'ⲟ, le ⲥ s'élève généralement au-dessus de l'alignement ; double point sur l'ⲓ ; accents assez nombreux;

---

(1) « Deux feuillets consécutifs, le dernier très mutilé. Proviennent du même manuscrit qui a fourni à Bsciai et à Ciasca la première partie de leur édition et prennent le texte au point où cesse celui de Bsciai et de Ciasca » (*loc. cit.*). Le premier est paginé ⲥⲓⲑ-ⲥⲕ.

(2) Ciasca (t. II, p. XL) remarque que, à partir de *Prov.* IX, 16, les feuillets ont été déchirés par le milieu, perdant une partie du texte. Dans son Introd. (*loc. cit.*), il fait commencer le fragment à *Prov.* VII, 25. En réalité, le feuillet commence au v. 24 légèrement mutilé.

un trait allongé, parfois arrondi, pour remplacer l'ⲉ ; çà et là, un accent circonflexe sur l'ⲟ, et un trait oblique pour marquer la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XXIV).

Nous ne connaissons pas d'autres fragments des *Proverbes* présentant les mêmes dimensions et les mêmes caractères paléographiques.

Borgia XXIV. 78 feuillets paginés ⲍⲉ-ⲣⲙⲉ, ⲁ-ⲟⲋ. Dimensions : parchemin, 30,5 × 24,5 cm. ; texte, 20,5-21,5 × 16-17 cm. ; lignes 26-30 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* XX, 1b fin du livre (2) (ⲍⲉ-ⲣⲛ) ; l'*Ecclésiaste* en entier à l'exception de IX, 4-X, 5 (3) (ⲣⲉ-ⲣⲙⲉ) ; *Job.* I-XXXIX, 9a (4) (ⲁ-ⲟⲋ).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 1-65, ; 167-214.

Ecriture droite et assez régulière ; çà et là des majuscules avec des légers ornements : grandes initiales et grands ornements au commencement des livres. Nombreux accents : l'accent remplaçant l'ⲉ habituellement marqué par un trait ; double point sur l'ⲓ ; souvent un point, parfois un trait oblique sur la lettre finale, surtout sur les voyelles. (Ciasca, Tab. XXVI).

Zoega et Ciasca font remarquer que la pagination des *Proverbes* se continue pour l'*Ecclésiaste*, tandis qu'une nouvelle pagination est adoptée pour le livre de *Job*, lequel commence au *verso* du dernier feuillet de l'*Ecclésiaste* ; ceci prouve à l'évidence qu'un seul codex pouvait avoir plusieurs séries de pages. Ils signalent, en outre, diverses erreurs dans la pagination : dans la première série, les chiffres ⲟⲛ-ⲟⲟ sont répétés ; dans la seconde, de ⲙ ou

(1) Voir note (1) Borgia IV.

(2) Ciasca, t. II, p. XVIII, fautivement : *Prov.* XX, 3.

(3) Voir Ciasca, t. II, p. XLVI.

(4) Zoega donne seulement *Job.* I-XXXVIII, 16. Il aura ignoré ou omis le dernier feuillet.

passe à ⲛⲁ (avec omission de ⲓⲑ et ⲕ) ; de ⲗⲉ à ⲗⲏ (avec omission de ⲗⲋ) ; par contre le chiffre ⲛⲍ se lit sur deux pages consécutives.

Nous avons retrouvé les derniers feuillets de ce codex dans les collections de Londres et de Paris.

Déjà, M. Crum avait constaté une ressemblance entre Borgia XXIV et British 23 (1), un feuillet, paginé ⲛ ⲛⲁ, *Job*. XL, 7-XLI, 9 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 21-23).

Cette même ressemblance existe entre Borgia XXIV et Londres 23, d'une part, et Paris 129[3] f[os] 115-117, d'autre part (2). Bien plus, le fragment de Paris se rattache directement à celui de Londres. Les f[os] 115-117, qui doivent se lire en sens inverse de leur classement (117-115), contiennent, en effet, *Job*. XLI, 10-fin du livre. Le premier, paginé ⲛⲃ fait immédiatement suite à celui du British, paginé ⲛⲁ, se terminant à *Job*. XLI, 9. Un seul feuillet, encore inconnu (contenant *Job*. XXXIX, 9[b]-XL, 6, paginé ⲟⲏ-ⲟⲑ, sépare le dernier feuillet de Rome du fragment de Londres.

Borgia XXV (Naples). Huit feuillets paginés ⲛⲋ-ⲣⲃ. Dimensions : parchemin, 29×25[cm.] ; texte, 21-22×16-17[cm.] ; lignes 30 ; une colonne.

Contiennent, *Job*. XL, 8-fin du livre; *Prov*. I, 1-III, 19. Publiés par Ciasca. T. II, p. 65-68 ; 152-158.

---

(1) « Written in an upright character (cf. Ciasca II *Tab*. XXVI). » Ciasca *Tab*. XXVI = Borgia *Cod*. XXIV.

(2) Même écriture, mêmes accents, même manière de marquer la pagination, même disposition des lignes, mêmes dimensions. Le fragment n'a pas été publié par M. Maspero. — M. l'abbé Dieu, qui prépare un travail sur le Livre de *Job*, nous signale le passage suivant du colophon de Paris 129[3] f[o] 115 : le scribe, « le moine Baôle y a pris soin des trois livres des *Proverbes*, de *Job* et de l'*Ecclésiaste* ». Ce sont précisément les trois livres de Borgia XXIV.

Belle onciale, avec ⲁ et ⲙ archaïques (à angles aigus) ; l'accent remplaçant l'ⲉ est marqué par un trait fin, allongé ; tréma sur l'ï ; pas de majuscules ; petits ornements assez élégants, pour indiquer les divisions ; à la fin du volume un grand dessin représentant Job avec ses filles. (Ciasca, Tab. XIX).

Tous les caractères paléographiques de ce codex se rencontrent dans Paris 129[3] f° 121, paginé ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ?, *Prov*. XI, 25-XII, 11 ; on y, retrouve d'autre part, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes que dans Borgia XXV. Un petit fragment de la même collection (129[3] f° 115) contenant *Job*. IX, 10-16 ; 25-29, paraît écrit de la même main (1). Les f°s 115 et 121 n'ont pas été publiés par M. Maspero.

Borgia XXVI. Sept feuillets paginés ⲗⲍ-ⲙⲁ ; ⲛⲑ-ⲝ ; ⲝⲉ-ⲝⲋ. Dimensions : parchemin, 33,5 × 26,9 cm. ; texte, 27-27,5 × 19 cm. ; lignes 55-58 ; deux colonnes.

Contiennent *Isaie* XVI, 6b-XX, 6 ; XXVII, 13b-XXVIII, 13a ; XXIX, 5b-XXX, 12a (2).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 225-236.

Format dépassant les dimensions ordinaires. Ecriture nette, bien alignée, mais pas toujours uniforme pour le tracé des lettres ; nombreuses majuscules et signes de lecture en polychromie (rouge, jaune, vert) ; quelques lettres ressortant au-dessus de la première ligne. L'accent remplaçant l'ⲉ est marqué par un trait bref ; double point sur l'ï ; quelques accents sur les voyelles. Le ✝ porte, à l'angle supérieur de droite, le point signalé par Ciasca pour Borgia XIII.

---

(1) Le catalogue de Paris note à propos de 129[3] f°s 131-137 (*Prov*. XXVII, 32-XXIX, 12 etc.) : « Même Ms. que celui de Naples, le n° XXV de Zoega. » L'écriture de ce fragment est toute différente de celle de Borgia XXV.

(2) Avec quelques lacunes. Voir Ciasca t. II, p. XLVII et 225 suiv.

D'après M. Crum, ce fragment fait probablement partie du même codex que le n° 43 du British Museum : deux feuillets, le premier, sans pagination, le second, marqué ϥϛ-ϥϫ, plus un morceau de feuillet contenant respectivement : *Is.* V, 17-VI, 2 ; XL, 24-XLI, 10; XLII, 6-7 ; 10-12 (publiés par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1909, p. 7-12, et par Wintstedt, Journ. of theol. Stud. X, jan. 1909, pour les deux premiers feuillets.

Les deux fragments se rencontrent jusque dans les moindres détails : dimensions, nombre de lignes, particularités paléographiques, notamment le point dans l'angle du ϯ. Après les avoir soumis à un examen minutieux, nous considérons leur identité comme certaine.

Les traits communs à Borgia XXVI et à British 43 se retrouvent, avec la même évidence, dans des fragments d'*Isaïe* appartenant à d'autres collections. Ce sont :

a) Paris 129[3] f° 142 (fragm.), *Is.* III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5 ; f° 143, paginé ⲕⲑ-ⲗ, *Is.* XI, 14-XIII, 12 ; f° 148, paginé ⲙⲉ-ⲙⲋ, *Is.* XXI, 1-XXII, 2 (1) ; f°s 157-161, paginés ⲣⲗⲁ-ⲣⲙ, *Is.* LV, 9-LX, 8 ;

b) Institut français du Caire, un feuillet portant au *verso* le chiffre ⲉ, (fin du 5e quaternion, équivalant à la page ⲡ) et contenant *Is.* XXXV, 2-XXXVI, 8 (2).

(1) Identifié avec le f° 145 dans le cat. de Paris ; se rattache immédiatement, tant pour le texte que pour la pagination, à Borgia XXVI, p. ⲙⲁ. Cette double identification avait déjà été faite par M. Maspero. (*Mém. Miss. arch. Caire*, t. VI, p 214). Toutefois M. Maspero assigne au fragment *Is.* XI, 14-XIII. 12 la pagination ⲙⲉ-ⲙⲋ, alors que le Ms. porte, en réalité, les chiffres ⲕⲑ-ⲗ. D'autre part, il identifie ce même fragment avec un autre feuillet ⲕⲑ-ⲗ contenant *Is.* X, 21-XI, 5 (*op. cit.*, p. 209, 211). C'est le f° 144 de Paris 129[3], lequel est tout différent du groupe Borgia XXVI. Les fragments 129[3] f°s 142, 157-161 font défaut dans l'édition de M. Maspero.

(2) MM. Chassinat et Lacau ont mis gracieusement à notre disposition les fragments inédits de l'Institut français du Caire.

Tout ce groupe d'*Isaïe* offre également des ressemblances avec les fragments suivants de *Jérémie* : Manchester, John Rylands Library, N° 8 (cat. Crum) quatre feuillets paginés ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲉ, *Jerem.* XXXIX, 42-XLIII, 7, [XXXII, 2-XXXVI, 7] (1) ; (publiés par Erman *op. cit.* p. 428 suiv., Ciasca t. II, p. 256 suiv.) ; Paris 129 f° 170, paginé ⲗⲋ-ⲗⲍ, *Jerem.* IX, 25-X, 18 ; f° 172, paginé [ⲙ]ⲍ-[ⲙⲏ] (2), *Jerem.* XV, 5-19 ; f° 180, paginé ⲛⲁ-ⲛⲃ, *Jerem.* XXVII, 4-17 [L, 4-17] (3) ; f° 181 pag. ϥⲋ-ϥⲍ, *Jerem.* XXVIII, 59-XXXIX, 4 [LI, 59-fin ; XLVII, 2-4] ; 179, paginé ⲣⲍ-ⲣⲏ, *Jerem.* XXXII, 57[b]-XXXIII, 13[a] [XXV, 37[b]-XXVI, 13[a]] ; f° 182, paginé ⲣⲑ-ⲣⲓ, *Jerem.* XXXIII, 13[b]-XXXIV, 4 [XXVI, 13[b]-XXVII, 4[a]] ; f°s 184-186 (3), paginés ⲣⲛⲋ-ⲣⲛⲉ ; ⲣϥⲁ-ⲣϥⲃ, *Jerem.* L, 6-LI, 25 [XLIII, 6-XLIV, 25 ; *Lam.* V, 9-22 ; *Epist.* I, 1-7 (4).

---

(1) On sait que, pour la seconde partie de *Jérémie*, la distribution des chapitres est différente dans la *Vulgate* et dans les *Septante*. Nous donnons en ordre principal la citation d'après le texte des *Septante*, lequel a servi de base à la version copte. Les chiffres placés entre crochets désignent le passage correspondant de la *Vulgate*. Certaines citations du catalogue de Paris sont inexactes, cf. f° 179 coll. 182.

(2) Le feuillet n'a conservé de la pagination que le chiffre ... ⲍ au *recto*. Mais le *verso* porte à droite le chiffre ⲋ marquant la fin du 3[e] quaternion, et correspondant à la page (16 × 3) ⲙⲏ, d'où ⲙⲍ pour le *recto*.

(3) Les f°s 170, 172, 180 conservent toutes les lettres de la ligne supérieure dans l'alignement, contrairement à ce qui s'observe dans la *plupart* des fragments de ce groupe. Toutefois nous les avons assimilés à ce groupe, à cause de la concordance parfaite des autres détails paléographiques et parce que la même divergence s'observe, çà et là, dans les autres fragments de Londres, de Paris et de Manchester. Sur une même page, l'une des colonnes a les lettres ⲗ ⲋ ϫ projetées dans la marge supérieure, l'autre, au contraire, conserve ces mêmes lettres dans les limites de l'alignement. V. p. ex. Londres 43, f° 1, *verso* ; Paris f° 182, *verso* ; Manchester f° 2, *recto*.

(4) Cat. Paris : « Même Ms. que f. 169 et 173. » Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les dimensions des colonnes du groupe 169 et 173 sont sensiblement inférieures (3 cm.) à celles du groupe 184-186.

L'identification de ces divers fragments de *Jérémie*, donne lieu à quelques difficultés, soit qu'on les compare entr'eux, soit qu'on les rapproche des fragments d'*Isaïe* de Borgia XXVI.

On constate, en effet, çà et là, des écarts assez sensibles, tant pour le tracé de certaines lettres, telles que ⲕ, ϥ, ⲩ (final), que pour le nombre des lignes. Mais nous avons remarqué des variations analogues même dans les feuillets des fragments à texte continu.

Tout en conservant quelques doutes, nous sommes fort enclin à reconnaître la même main dans l'ensemble de ces fragments. Peut-être ont-ils fait partie d'un seul volume, avec une pagination différente pour *Isaïe* et pour *Jérémie*. Les textes se suivent avec des lacunes proportionnées aux intervalles de la pagination. Voir le tableau synoptique.

Borgia XXVII. Un feuillet paginé ⲗⲉ-ⲗⲋ. Dimensions : parchemin, 29,5 × 24,4 cm. ; texte, 24 × 19 cm. ; lignes, 30-32 ; deux colonnes.

Contient *Jerem.* XI, 21-XII, 4.

Publié par Ciasca, t. II, p. 251-252.

Ecriture grossière et mal alignée ; quelques majuscules ornées de rouge ; emploi irrégulier de l'accent, marqué tantôt par un trait, tantôt par un point ; tréma sur l'ⲓ.

Le feuillet est en tout semblable *a)* à Paris 129[3] f°s 169, un fragment, très détérioré contenant *Jerem.* VI, 19-22 ;

Nous rattachons les f°s 169 et 173 à Borgia XXVII. Le f° 182 fait défaut dans l'édition de M. Maspero ; il a été publié par le P. Deiber, Revue Biblique 1908, en même temps que le f° 179 ; celui-ci figurait déjà dans la publication de M. Maspero, p. 239 suiv.

VII, 6-9 (inédit) et f°s 173-174, *Jerem.* XVI, 9-XVII, 5 (avec lacunes), deux fragments d'un même feuillet, le 2^d seul publié par M. Maspero *op. cit.*, p. 323 ; f°s 175-176, paginés ⲛⲁ ⲛⲃ̄, ⲛⲋ-ⲛⲏ, *Jerem.* XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ;

b) Venise, (Mingarelli, *Egyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae*, III, p. LXII suiv.), deux feuillets paginés ⲗ̄ⲋ̄-ⲙ̄, *Jérém.* XIII, 14-XIV, 19.

Ce groupe se distingue de celui de Borgia XXVI par les dimensions des colonnes, sensiblement plus petites, par l'écriture plus irrégulière, par l'absence des couleurs aux numéros de la pagination.

Borgia XXVIII. Six feuillets paginés ⲓ̄ⲋ̄-ⲕ̄ⲏ̄ ? (1). Dimensions : parchemin 22,1 × 18,5 ^cm. ; texte, 17-17,5 × 14-14,5 ^cm. ; lignes 25-28 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Ezech.* IV, 14^b-VIII, 3.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 257-266.

Belle écriture onciale ; ⲁ et ⲙ aux formes arrondies ; pas de grandes initiales ornées ; en de rares endroits, une petite initiale s'avance quelque peu dans la marge ; tréma sur l'ⲓ ; ponctuation abondante.

M. Maspero (*op. cit.*, p. 252) constate que le fragment de Paris contenant *Ezech.* III, 23-IV, 14^a se rattache directement au morceau publié par Ciasca, t. II, p. 257. Ce fragment correspond à 129^3 f°s 191-192 du catalogue de Paris, lequel les joint au f° 190, *Ezech.* I, 1-10, fragment de 25 lignes.

Les f°s 191-192 ont perdu leur pagination ; mais le f° 191 *verso* a conservé le chiffre ⲁ̄, marquant la fin du

(1) La pagination ne figure plus sur le parchemin, rogné aux angles supérieurs ; elle est reproduite sur la partie restaurée du Ms.

(2) Ciasca : lin. 25.

premier quaternion, et le f° 192 *recto*, le chiffre ⲃ̄, marquant le commencement du second cahier. Comme les cahiers sont généralement (1) de 16 pages, il est à présumer que les f°s 191-192 portaient la pagination 15, 16, 17, 18, soit ⲓⲉ-ⲓⲏ. Or nous avons constaté que les derniers mots du f° 192 (*Ezech.* IV, 14^a) se rattachent immédiatement au texte de Borgia XXVIII (*Ezech.* IV, 14^b suiv.). Il en résulterait que le fragment de Borgia XXVIII commençait à la page ⲓⲑ, et que les numéros inscrits sur ce fragment, après sa restauration ne répondent pas à ceux de l'original. Cependant la pagination ⲓⲋ-ⲕⲏ est donnée déjà par Zoega, qui écrit à propos de ces feuillets : « sine jactura lacera ».

Borgia XXIX. Vingt sept feuillets paginés ⲛⲅ-ⲝⲁ̄ (*Ezech.* XVIII, 21-XXI, 20[1]) ; ⲝⲋ-ⲝⲏ (*Ezech.* XXI, 32-XXII, 16^a) ; ⲟⲁ-ⲟⲏ (*Ezech.* XXIII, 1-XXIV, 19) ; ⲛⲅ-ϥⲁ (*Ezech.* XXVI, 20^b-XXX, 15) ; ⲣⲁ-ⲣⲏ (*Ezech.* XXXII, 15^b-XXXIV, 7^a ; ⲣⲗⲁ-ⲣⲙⲃ (*Ezech.* XL, 1^b-XLIII, 5). Entre *Ezech.* XXXIII et XXXIV : ⲡⲙⲉⲣⲅ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ. Dimensions : parchemin, 35 × 27 ^cm. ; texte, 26-28 × 20,5 ^cm. ; lignes, 30-32 ; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 266-315.

Format dépassant la moyenne ; quelques lacunes et quelques retouches. Écriture droite, nette et sobre d'ornements ; initiales de petite dimension ; çà et là de légers ornements, notamment dans l'ⲁ majuscule ; rarement l'ⲩ s'élève au-dessus de la ligne supérieure. L'accent

(1) La règle n'est pas sans exceptions Dans Borgia XXIV, le quaternion ⲁ̄ de *Job.* commence au *verso* de la fin de l'*Ecclésiaste* et se termine à la page 13, ⲓⲅ.

remplaçant l'e marqué par un trait bref et léger, parfois omis, parfois employé devant une voyelle. Le tréma sur l'ı, assez fréquent, omis sur le mot ϫοειc.

Du même Ms. que *a*) Paris 129[7] f° 199, paginé λ̄ε-λ̄ϛ (moitié supérieure du feuillet), *Ezech.* XIII, 22-XIV, 11, (avec lacunes) non mentionné par M. Maspero (1) : f°s 200-205 paginés λ̄ⲑ-ⲙ̄ϛ (2), *Ezech.* XV, 6-XVI, 65.

b) Vienne. Collection Archiduc Renier, K. 9847, paginé ε-ϛ, *Ezech.* II, 6-III, 10 ; K 9848, sans pagination, (*Ezech.* IV, 10-V, 7 (avec lacunes) ; K 9225, *Ezech.* XXXIV, 20-XXXV, 5, (avec petite lacune) paginé ρια-ριβ (3).

La comparaison des manuscrits ne laisse aucun doute sur l'identité de ces divers fragments ; le format, l'écriture, les ornements correspondent adéquatement (comparer, entr'autres, les ⲁ majuscules). Le texte et la pagination se complètent normalement par la juxtaposition des feuillets. Voir le tableau synoptique, notamment Borgia XXIX ρι, exit. *Ezech.* XXXIV, 7[a], *coll.* Vienne K 9225 ρια, incip. *Ezech.* XXXIV, 20).

Borgia XXX. Six feuillets, les deux premiers sans pagination, les derniers paginés ⲛⲁ-ⲝ̄ⲃ. Dimensions : parchemin, 34,5 × 26.1 ^cm ; texte, 28,2 × 20 ^cm. ; lignes 32-34 (4) : deux colonnes.

Contiennent *Amos* VII, 14[b]-fin du livre ; *Mich.* I, 1-IV,7.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 328-336.

Ecriture ferme, régulière et distincte, mais épaisse ;

---

(1) Cat. Paris : *Ezech.* XIII. XIV fragm.

(2) Cat. Paris : « Quatre feuillets paginés λ̄ε-ⲙ̄ϛ » (*sic*), ce qui est évidemment une erreur. On lit clairement f° 200 *recto* : λ̄ⲑ.

(3) Publiés par Wessely. *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde.* Leipzig 1909.

(4) Ciasca : lin. 33.

accents peu nombreux, marqués par un petit trait; quelques initiales avec de légers ornements. Grande initiale, très ornée, au commencement du livre. La ressemblance est frappante avec Paris 129[3] f[os] 215-216, paginés ⲗⲑ-ⲙⲃ, *Amos* II, 11-IV, 9, spécialement pour les initiales et les ornements. Le format et le nombre des lignes correspondent.

Borgia XXXI. Quatre feuillets paginés ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲃ ; ⲣⲙⲁ-ⲣⲙⲇ. Dimensions : parchemin, 27 × 23,1 cm. ; texte, 21,5 × 16,5 cm. ; lignes 25 ; deux colonnes.

Contiennent *Agg.* II, 4[b]-23[a] (1) ; *Zach.* III, 9[b]-V, 11[a].

Publiés par Ciasca, t. II, p. 550-556.

Caractère assez grossier ; les accents sont marqués par des points et par des traits. Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

Borgia XXXII. Neuf feuillets d'un grand Kataméros, paginés : *a*) ⲥⲉ-ⲥⲋ : *Jon.* III, 10 (2) ; *Dan.* III, 21-32 (3) sans le numéro de la leçon : *Deut.* XVI, 16-XVII, 1, leçon ⲣⲗⲃ ; *Prov.* VIII, 1-7, leçon ⲣⲗⲅ ; *b*) ⲥⲓⲃ-ⲥⲓⲑ ; *Gen.* XXI, 14-21, sans titre ; *Levit.* VIII, 6-13, leçon ⲣⲙⲁ ; *Exod.* XXIX, 1-9, leçon ⲣⲙⲃ ; *Ezech.* XLVI, 1-7, leçon ⲣⲙⲅ ; *Zach.* IX, 9-14[a], leçon ⲣⲙⲇ ; *Jerem.* XXXIII [XXVI], 8-15 (4), numéro ⲣⲙⲉ omis ; *Os.* X, 2-10, leçon ⲣⲙⲉ ; *Is.* III, 9[b]-17[a], leçon ⲣⲙⲋ : *Dan.* IX ; 23[b]-27[a], leçon ⲣⲙⲏ ; *Zach.* XIII, 5-XIV, 4, leçon ⲣⲙⲑ ; *Job.* XVI, 13-22 (5), leçon ⲣⲛ ;

(1) Ciasca, Introd. : Agg. II, 5 : *item*. Zoega.

(2) Omis par Ciasca, Introd. et texte ; omis également par Zoega.

(3) Ciasca (Zoega), t. I, p. XXV, donne *Dan.* III, 21-33. Le Ms., de même que le texte publié par Ciasca, t. II, p. 316, ne va que jusqu'au v. 32 inclus.

(4) Conformément au Ms. et au texte publié par Ciasca, t. II, p. 255-256. Ciasca, t. I, p. XXVI, donne, par erreur, *Jerem.* XX, 8-15.

(5) Ciasca (Zoega), t. I, p. XXVI. *Job*, XVI, 14, fautif.

Jerem. XVIII, 18-23, leçon ⲣⲡⲁ ; *c*) ⲧⲉ-ⲧⲓⲉ : *Dan.* III, 53-65, fin d'une leçon ; *Is.* XIII, 4-14 ; *Dan.* X, 4-11 ; *Mich.* VII, 1-7 ; *Nah.* I, 1-12 ; *Agg.* II, 1^b-9 (1) ; *Abbac.* I, 2-11 ; *Is.* LXIV, 5-XLV, 2 ; *Zach.* I, 12-19 (2) ; *Abd.* 8-18 ; *Is.* XL, 26-XLI, 1. Les dernières leçons, à partir d'*Is.* XIII, ne sont pas numérotées ; on pouvait les lire *ad libitum*. Cf. Ciasca (Zoega), p. XXVI.

Dimensions : parchemin, 32-34 × 24,5-26 cm. ; texte, 26 1/2 × 20 cm. ; lignes 37-39 ; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, tantôt dans le texte même, tantôt en variantes, t. I et II, *passim*.

Grand format, écriture droite et grêle, emploi régulier des accents et du tréma sur l'ⲓ ; majuscules très hautes et très ornées, au commencement des leçons ; au bas des pages et dans les marges, figures d'animaux phantastiques. Polychromie en rouge, jaune et vert. (Ciasca, Tab. XVII).

Il existe plusieurs fragments complémentaires de ce Kataméros.

M. Lacau en a déjà signalé trois (3) : 1° Paris 129[19] f°s 9-15 (4), le premier, fragmentaire, sans pagination ni numéro des leçons ; le second, paginé [ⲣⲙⲏ]-ⲣⲙⲑ (5),

(1) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Agg.* II, 2-10.

(2) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Zach.* I, 12-17.

(3) *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes.* Vol. XXIII. Paris 1901 : Textes de l'Ancien Testament, en Copte Sahidique.

(4) Publiés par M. Maspéro. *Mém. Miss. du Caire*, t. VI, p. 22 suiv.

(5) M. Lacau, *loc. cit.*, corrige en ⲣⲙⲏ-ⲣⲙⲑ les chiffres ⲙⲏ et ⲙⲑ donnés par M. Maspero ; il observe avec raison que le feuillet porte au *verso* des traces du ⲣ initial et que cette pagination concorde seule avec le numérotage des leçons.

Pour le détail du contenu, voir M. Maspero, *loc. cit.*

leçons ⲙⲁ-ⲙⲉ ; le troisième, pagination perdue, dernier feuillet du quaternion ⲓ, leçons [ⳋⲁ]-ⳋⲉ ; le quatrième, paginé ⲣⳋⲃ-ⲣⳋⲉ, premier feuillet du quaternion ⲓⲁ, leçons ⳋⲁ-ⳋⳋ ; le cinquième, pagination perdue, leçons ⲟ-ⲟⲃ ; le sixième, paginé ⲥⲕⲉ ⲥⲕⳋ, leçon ⲣⲕⳋ ; le septième, paginé ⲥⲗⲉ-ⲥⲗⳋ, leçons ⲣⲟ-ⲣⲟⲁ.

2° Un feuillet conservé à l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire, côté provisoirement Ac. 1900 *a*. (1) Il est paginé ⲣⲟⲏ-ⲣⲟⲑ (premier feuillet du quaternion ⲓⲃ), et contient : *Is.* XXVI, 2-10, sans numéro ; *Jerem.* XVII, 19-25, leçon ϥⲁ ; *Judith*, IV, 8-15, leçon ϥⲃ ; *Tobie* XII, 6, leçon ϥⲉ.

3° Les deux feuillets Or. 3579 A (1) et Or. 3579 A (14) du British Museum. Il n'en reste que la partie inférieure et ils ont perdu leur pagination ; le premier, seul, a conservé l'indication d'une leçon, numérotée ⲡⲉ. Le f. 3579 A (1) (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 2-4) correspond aux n°s 1 (*Gen.* XIV, 17-19) ; 18 (III *Reg.* VIII, 41-44, 46-48) ; 41 (*Prov.* XXII, 28-XXIII, 4) et 44 (*Is.* XXV, 1) du catalogue de M. Crum ; le f. 3579 A (14) correspond au n° 20 (*Tob.* IV, 15, 14, 19) du même catalogue. Les deux feuillets ont été publiés par M. Winstedt, J. of Th. St. Jan. 1909.

M. Crum identifie lui-même ces deux feuillets entre eux, et écrit à propos du premier : « Il appartient probablement au Lectionnaire de Zoega num. XXXII ». C'est, sans doute, à cause de l'exiguïté des fragments que, dans son catalogue, il hésite à donner leur identification comme certaine. Nous les avons mis en regard de chacun des autres

(1) Publié par M. Lacau, *loc. cit.* Voir *ibid.* la description du feuillet ; elle s'accorde d'une manière frappante avec celle que nous venons de donner de Borgia XXXII.

fragments de Borgia XXXII (y compris celui de Vienne dont il est question ci-dessous) et nous avons constaté qu'ils leur ressemblaient jusque dans les moindres détails : forme des lettres, agencement des lignes, rubrique des leçons, ornements, etc. (1).

En outre, nous avons trouvé un important fragment du même codex dans la collection de l'Archiduc Renier de Vienne. Ce sont cinq feuillets K 9875-9879 publiés par M. Wessely (2).

Rognés à l'angle droit supérieur, ils ont perdu leur pagination. Ils contiennent les leçons suivantes :

a) K 9875, fin d'une leçon, *Jerem.* XXVIII, 7-8 ; leçons ⲥⲕⲉ (3) ; ⲥⲕⲋ (4) ; ⲥⲕⲏ[a] ; *b*) K 9876 ; leçons [ⲥⲕⲏ[b]] ; ⲥⲕⲑ ; *Joh.* IX, 1-5, sans numéro [ⲥⲗ] ; ⲥⲗⲁ[a] ; *c*) K 9877 ; ⲥⲗⲁ[b] ; ⲥⲗⲃ ; ⲥⲗⲅ ; ⲥⲗⲇ[a] ; *d*) K 9878, ⲥⲗⲇ[b]; ⲥⲗⲉ ; ⲥⲗε ; *Jerem.* XLII, 12-16 sans numéro ; K 9879, (feuillet séparé du précédent), fin d'une leçon, *Prov.* X, 5-9 ; Eccles. VII, 15-25, leçon ⲙε (5); *Genes.* XII, 1-7, sans numéro [ⲙⲋ ?] ; leçon ⲙⲏ.

---

(1) Comparer, notamment, la face humaine de Or. 3579 A (1). *verso*, avec les figures analogues de Paris 129[19], f[os] 11 *verso*, 14 *verso*, et du feuillet du Caire, décrit par M. Lacau.

M. Lacau mentionne comme suit le fragment de Londres : « Deux feuillets incomplets, Or. 3579 A (1) et (7) », et ajoute en note : « Je dois cette identification à l'extrême obligeance de M. Crum. » M. Crum, dans le catalogue publié postérieurement (1905) identifie Or. 3979 A (1) avec Or. 3979 A (14), mais non avec Or. 3979 A (7). Ce dernier feuillet fait également partie d'un Lectionnaire, mais il est d'un très petit format sensiblement différent de celui du groupe Borgia XXXII.

(2) *Studien f. Papyruskunde*, etc., Fasc. IX, p. 67 suiv. Leipzig 1909.

(3) Pour le contenu des leçons numérotées, voir Wessely, *loc. cit.*

(4) Les numéros ⲥⲕⲇ-ⲥⲕε sont omis.

(5) M. Wessely a lu ⲙⲉ ; on peut lire aussi ⲙε. Nous estimons qu'il faut s'en tenir à cette dernière lecture : 1° parce que la dernière leçon du f° K 9879 (séparée de la leçon ⲙⲉ ? par la leçon non numérotée *Gen.* XII,

Nous avons sous les yeux la photographie complète de ces cinq feuillets et nous avons pu nous assurer qu'ils sont en tout semblables aux autres fragments de notre Lectionnaire.

Le texte du dernier feuillet de Vienne K 9879 se rattache d'ailleurs directement à celui du f° 10 de Paris 129^{19}, *Prov.* X, 5.

1-7), porte le numéro ⲙⲏ; 2° parce que le commencement du f° K 9879 (*Prov.* X, 5^b), fait immédiatement suite au feuillet 129^{19}, 10 de Paris, lequel se termine par la leçon ⲙⲉ, première partie, exactement à l'endroit où commence le texte de Vienne K 9879 : ⲉϥⲧⲥⲁⲃⲏⲩ ⲛⲁⲣ̀ⲥⲟ (fin de Paris 129^{19}, 10) ⲫⲟⲥ· ϥⲛⲁϫⲣⲱ ϫⲉ etc. (commencement de Vienne K 9879). Il résulte de cette dernière observation que le f° de Vienne K 9879 aura été paginé ⲣⲏ, comme faisant suite au feuillet ⲣⲙⲑ de Paris 129^{19}, 10.

TABLEAU SYNOPTIQUE

DES FRAGMENTS COORDONNÉES (1).

Gen. V, 5-29, ⲓⲉ-ⲓⲉ (Paris, 129[1] f° 2) ; XI, 9 XIV, 2, ⲗⲅ-ⲙ ; XIV, 17-XVI, 5, ⲙⲅ-ⲙⲉ ; XXIX, 25-XXX, 11[a], ⲣⲁ-ⲣⲃ ; XXX, 28[b]-XXXI, 13, ⲣⲉ-ⲣⲏ (Borgia I) ; XXXI, 31-44 [ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲃ (Paris, 129[1] f° 15).

Gen. I, 19-28, ⲉ-ⲉ (Berlin, Or. in fol. 1605, 1) ; II, 9-23, ⲑ-ⲓ (Paris, 129[1] f° 1) ; XXXII, 13[b]-XXXIV, 10[a], ⲣⲗⲉ-ⲣⲙ (Borgia II) ; XXXV, 4-19 [ⲣⲙⲉ-ⲣⲙⲉ] (2) ; XLVI, 19-XLVII, 2, ⲣⲏⲙⲉ-ⲣⲏⲙⲉ ; XLVII, 24-31, fragm. ; L, 2-17, fragm. (Paris 129[1], f[os] 16, 18-20).

Gen. IX, 2-22, ⲓⲑ-ⲕ (Golen. 2) ; XXVIII, 6-XXIX, 19 [ⲟⲁ-]ⲟⲇ (3) (Paris 129[1], f[os] 6-7) ; XXXIX, 6[b]-XL, 9[a] ⲣⲉ-ⲣⲉ (Borgia III).

Exod. XVI, 6-XIX, 11, ⲟⲍ-ⲏⲏ (Curzon 109) ; XIX, 24-XXIV, 18 ; XXXI, 12-XXXIV, 32, ϥⲁ-ⲣⲕⲅ (Paris 129[1] f[os] 24-39) (4) ; XXVI, 24[b]-36[a], ⲣⲗⲇ-ⲣⲗⲉ (Borgia IV) ; *Deuter.* XVII, 5-14, 1 f° sans pag. (Leyde, Ins. 1).

---

(1) Pour le degré de probabilité ou de certitude des identifications, voir notre description des manuscrits.

Peut-être quelques fragments appartenant à des collections moins connues ou moins à notre portée ont-ils échappé à nos recherches. Nous serions vivement reconnaissant à ceux qui auraient l'obligeance de nous les signaler.

(2) Le f° 129[1] 16 porte à gauche du *recto* le chiffre ⲓ, commencement du 10[e] quaternion. Il semble en résulter que le chiffre ⲣⲏⲙⲉ du f° 18, (séparé par 11 chap. du f° 16) doive se lire ⲣⲏ + ⲙⲉ.

(3) ⲟⲁ-ⲟⲇ d'après le catalogue de Paris et M. Maspero, *op. cit.*, p. 12. Dans l'état actuel du manuscrit, la pagination du f° 6 a disparu ; pour celle du f° 7, légèrement détérioré et restauré, on lit assez clairement ⲟⲇ, du *verso*, mais on a de la peine à retrouver ⲟⲉ au *recto*.

(4) Nous rectifions ici, d'après le texte original du manuscrit, les données du catalogue de Paris sur la foi duquel nous avions rédigé notre notice sur Borgia I-VI. Ce catal. donne comme contenu des f[os] 129[1], 24-37, ϥⲁ-ⲣⲓⲑ,

Levit. II, 3-III, 5, 1 f' sans pag. (Berlin, Or. in fol. 1605, 2) ; VI, 6-25, ιⲅ-ιϫ. (Paris 129^1, f° 41) ; VII, 34^b-XI, 12, ιⲑ-ⲗ (BORGIA V).

Levit. VIII, 19^b-IX, 6, ιⲑ-ⲕ ; X, 8^b-XIII, 39^a, ⲕⲅ-ⲗ ; XIV, 8^b-29^a, ⲗⲅ-ⲗϫ ; XV, 25^b-XIX, 16^a, ⲗⲑ-ⲙⲉ (BORGIA VI) ; XXI, 5-XXII, 9, ⲛⲁ-ⲛⲃ ; XXIII, 3-XXIV, 38, ⲛⲉ-ⳉⲃ (Paris, 129^1 f°s 59-63) ; *Num.* I, 9-40 (Paris, 129^I f° 64) ; I, 40-III, 11^a (BORGIA VI) ; XIII, 23-XIV, 13, 1 f° sans pag. (Vienne K 9849) ; XXI, 33-XXII, 23, ⲛⳉ-ⲛⲑ (Paris 129^1 f° 86) ; XXVII, 22-XXIX, 1, fragm. (Brit. 9) ; XXXII, 11^b-XXIV, 13^a, ⲟⲑ-ⲛϫ (BORGIA VI) ; *Deut.* I, 13^b-38^a ; III, 5^b-IV, 22^a ; IV, 44^b-VI, 14^a, [ιⲅ-ιϫ], ιⲉ-ιⲉ (BORGIA VI).

Exod. XIX, 24-XXIV, 18. Il les sépare des f°s 38-39, auxquels il attribue la pagination ⲣⲁ-ⲣⲃ, ⲣⲕⲁ-ⲣⲕⲃ, avec Exod. XXXI, 13, etc. En réalité, les f°s 24-39 ne constituent qu'un seul fragment dont tous les feuillets se suivent et sont paginés ⳉⲁ-ⲣⲕⲅ (avec omission du ⲣⲏ). Le contenu de ce fragment est très exactement décrit par M. Maspero (*op. cit.*, p. 33) : « Les textes commencent au verset 24 du chapitre XIX et se prolongent jusqu'au verset 18 du chapitre XXIV. Puis vient une note en petits caractères, servant de titre à ce qui suit et introduisant les parties qui se trouvent dans l'*Exode* après la description de la tente : ⲛⲉⲧ ⲙ̄ⲛⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲧⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲕⲏⲛⲏ. Le texte reprend du ch. XXXI, v. 12 au ch. XXXIV, v. 32 ». C'est donc à dessein que le scribe a omis les chapitres XXV suiv. contenant les prescriptions relatives au culte, pour reprendre le récit après le « statut du tabernacle » : ⲙ̄ⲛⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲧⲱϣ ⲛⲧⲉⲥⲕⲏⲛⲏ (XXXI, 12). Le fragment de Borgia IV nous donne une partie des passages omis (XXVI, 21-36) ; comme il est paginé ⲣⲗϫ-ⲣⲗⲉ, il y a lieu de croire qu'ils ont été insérés plus loin, à la suite du ch. XXXIV. Peut-être le scribe a-t-il voulu rapprocher les chapitres contenant les instructions données par Dieu à Moïse (ch. XXV suiv.) de ceux qui relatent (parfois en termes identiques) la promulgation et l'exécution des ordres divins (XXXV suiv.). L'omission de la p. ⲣⲏ dans le fragm. de Paris explique la pagination ⲣⲗϫ (*recto*) de Borgia IV. — Rectifier et compléter dans ce sens notre note sur Borgia IV, p. 104. — Lire aussi, p. 101, l. 6 : *Gen.* V, 5-29, au lieu de *Gen.* V, 8-29 ; p. 106, l. 13 : *Levit.* VI, 6-25, au lieu de *Levit.* VI, 5-25 ; p. 109 lin. 27. après XXII, 9 ajouter : ⲛⲁ-ⲛⲃ ; lin 28, lire : XXIII, 3-XXIV, 38 (pag. ⲛⲉ-ⳉⲃ) au lieu de XXIII, 9. . ⲛⲅ.

Levit. VII, 9-XI, 23, ιϛ-λ̄ (Paris 129[1] f[os] 42-49) ; XIX, 34[b]-XX, 16[a], ϫe-ϫε (Borgia VII) ; *Num.* I, 23-40 ; II, 7-III, 13 ; 36-IV, 4 ; ϥθ-ρ, ρυ-ρε ; ρθ-ρι (Paris 129[1] f[os] 70-73) ; V, 1-VII, 12 : ριϛ-ρκⲁ (Paris, 129[1], f[os] 76-79) ; IX, 6[b]-20[a] ; XIII, 18[b]-32[a] ; XIV, 29[b]-31[a] ; 33[b]-35[a] ; 37[b]-39[a] ; 42[b]-45[a] ; ρλe-ρλε ; ρⲙθ-ρⲛ ; ρⲛe-ρⲛε (Borgia VII) ; XVIII, 19-21 ; XIX, 20-XX, 14, ροⲁ-ροⲃ ; ροϛ-ροⲏ (Paris 129[1] f[os] 82-83) ; XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 ; XXXII, 5-7 (Brit. 10).

Levit. XIII, 4-59, λϛ-ⲙⲁ (Paris 129[1] f[os] 50-53) : XVIII, 13-XX, 11, ϫϛ-oⲁ (Paris 129[1] f[os] 54-58) ; XXVI, 15[b]-30 ; XXVII, 15-31[a], 1 f° sans pag. + 1 f° ρⲏ-ρθ (Borgia VIII) ; *Num.* V, 8-24, ⲕⲃ-ⲕυ (Brit. 7) ; XVI, 14[b]-29[a], o-oⲁ ; 43-XVIII, 9[a], oⲁ-oϛ ; 21[b]-XIX, 1[a], ⲡ-ⲡⲁ ; XXIV, 13[b]-XXV, 9[a], ρε-ρϛ ; XXVII, 19[b]-XXVIII, 19[a], ριⲃ-ριυ ; (Borgia IX) (1).

Jos. X, 39[b]-XI, 7[a], ⲙϛ-ⲙⲏ ; XIV, 1-11[a], ϫe ϫε ; XV, 7[b]-XVIII, 1[a], ϫθ-ⲡ ; (Borgia XI) ; XIX, 47-XXI, 1, ϥⲁ-ϥⲃ ; 27-40, ϥϛ-ϥⲏ ; XXIV, 13-51, [ρie-ριε] ; ριϛ ρiⲏ ; (Paris 129[1] f[os] 99-102) ; *Tob.* I, 1-7, ⲁ-ⲃ. (Paris, 129[1] f° 143) ; I, 19-IV, 16[a], e-iⲁ (Paris 129[1] f[os] 144-148) ; IV, 16[b]-V, 9, ie-iε (Borgia XI) ; VI, 12-VII, 1, 1 f° sans pag. (Brit. 938) ; X, 19-XI, 14[a], λⲁ-λⲃ (Paris, 129[1] f° 149 ; XI, 14[b]-fin du livre, λυ-ⲙυ (Borgia XI).

Jud. I, 10[b]-20, υ-ⲁ (Borgia XIII) ; XI, 31-XII, 7[a], [ϫθ-o], fragm. (Paris 129[1] f° 109) ; XII, 7[b]-XIII, 6, oⲁ-oⲃ (Brit. 14) ; XX, 16-28, fragm. (Brit. 15). *Dan.* I, 4-II, 4, fragm., plus f° ρλυ-ρλⲁ (Paris 129[2] f[os] 208-209) ; V, 30-VI, 10, ροⲁ-ροⲃ (Paris 129[3] f° 212) ; VIII, 18-X, 1, ρⲛe-ρϥⲃ (Borgia XIII).

Jud. I, 27[b]-II, 17[a], e-ⲏ (Borgia XIV) ; IV, 16-VII, 3,

(1) Pour l'identification des groupes Borgia VIII et IX, v. p. 114-115.

ιʒ-κη (Paris 129[1] f[os] 103-108) ; IX, 40-55, μϲ-μϫ (Paris 129[1] f° 110) ; XIII, 7-XV, 14, νθ-ϩϵ (Paris 129[1] f[os] 111-114) ; IV *Reg*. XI, 13-XIV, 9, ρογ-ρϥ (Paris 129[1] f[os] 134-142).

I *Reg*. VI, 2-10 (Paris 129[1] f° 117) ; VI, 11-X, 5[a] ιθ-λ (Borgia XV) ; XIV, 17-32, μe-μϵ (Paris 129[1] f° 118) ; XXII, 21[b]-XXIII, 14, πⲁ-πⲃ ; XXIV, 21[b]-XXV, 28[a], πʒ-ϥ (Borgia XV) ; XXVIII, 16-XXX, 5, ρⲁ-ρϫ (Manch. 2) ; XXX, 5-24, ρe-ρϵ (Brit. 17) ; XXX, 24-XXXI, 13 (fin), ρϵ[ʒ]-ρη ; II *Reg*. I, 1-II, 10, ⲁ-ϫ (Paris 129[1] f[os] 120-122) ; II, 10[b]-III, 39[a], e-ιⲃ ; VI, 6[b]-XI, 11, ιθ-λⲃ ; XI, 23-XV, 2, λe-ν (Borgia XV) ; XVII, 19-29 (fin), ϩϲ-ϩϫ (Manch. 2) ; XVIII, 1-12, ϩe-ϩϵ (Borgia XV) ; XX, 11-25, οθ-π (Brit. 937) ; XXI, 14-XXII, 11, πϲ-πϫ (Borgia XV).

I *Reg*. XVII, 33[b]-XIX 5[a], κϲ-κϵ (Borgia XVI) ; XXVI, 7-fin : XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II *Reg*. I, 11, λʒ-μϫ (sic) (Paris 129[1] f[os] 123-126).

Ps. VII, 17[b]-IX, 11, [θ]-ι (Borgia XVII) ; LXXIV, 5-LXXVII, 51 [ριθ]-ρκϵ. (Vienne K 9861[b], 9873, 9862, 9861); LXXXVIII, 38-LXXXIX, 7 [ρμe]-ρμϵ ; XC, 11-XCII, 1, [ρμθ]-ρν ; XCIX, 4-CI, 10, 1 f° CIII, 34-CIV, 27, 1 f° ; CV, 55-CVI, 10, 1 f° (Paris 129[2] f[os] 62-64, 69-70) ; CXVIII, 21-49, [ρϥⲁ]-ρϥⲃ (Vienne K 9860).

Ps. X, 8-XIII, 1 [ιϵ] ; XXXIX, 10-XL, 9 [ϩϫ] (Paris 129[2] f[os] 6, 13) ; LIII, 7-LIV, 19[a], πe πϵ ; LVII, 6-LVIII, 13[a], ϥⲁ-ϥⲃ (Borgia XX) ; LXI, 10-LXIII, 5, fragm. [ϥʒ ?] (Paris 129[2] f° 44) ; LXXXVIII, 8[b]-XCI, 1 [ρ-ρʒ ?] (Borgia XX) ; CXVIII, 37-66, ϲϲ-ϲϫ (Brit. 36) ; CXVIII, 152-CXIX, 1, ϲιⲁ-ϲιⲃ (S. Petersb.) ; CXL, 4-CXLIII, 10 ϲλⲁ-ϲλϫ (Paris 129[2] f[os] 88-89).

Ps. XLIX, 14-L, 13[a], οϲ-οϫ (S. Petersb.) ; L, 13[b]-LII, 1[a], οe-οϵ (Paris 129[2] f° 52) ; LXVIII, 24-LXXIII, 15

[ϥⲟ]-ⲣⲉ, (Mus. Eg. Caire 8001) ; CVII, 6-CVIII, 15, 1 f° (Borgia XXI) ; CIX, 6[b]-CXII, 2[a], 1 f° (Borgia CCLXX).

Prov. I, 6-21, fragm., (Paris 129[3] f° 118) ; VII, 7-X, 27, ⲥⲍ-ⲥⲓⲏ (Borgia XXII) ; X, 28-XI, 29, [ⲥⲓⲑ-ⲥⲕⲃ] ; XII, 15-20, 23-28, fragm. (Paris 129[3] f[os] 119, 120, 122) ; XV, 24-XVI, 5, 1 f° (Brit. 40).

Prov. XX, 1[b]-fin du livre ; *Eccl.* I, 1-IX, 3 ; X, 4-fin du livre ⲍ̅ⲉ-ⲣⲙⲩ ; *Job.* I-XXXIX, 9[a], ⲁ̅-ⲟ̅ⲍ (Borgia XXIV) ; *Job.* XL, 7-XLI, 9, ⲛ-ⲛⲁ (Brit. 23) ; XLI, 10-fin du livre, ⲛⲃ-[ⲛⲍ] (Paris 129[3] f[os] 117-115 *sic*).

Job. IX, 10-16, 23-29, fragm. (Paris 129[3] f° 113) ; XL, 8-fin du livre, *Prov.* I, 1-III, 19, ⲛⲍ-ⲣⲃ (Borgia XXV) ; XI, 23-XII, 11, ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ ? (Paris 129[3] f° 121).

Is. III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5, fragm. (Paris 129[3] f° 142) ; V, 17-VI, 2, 1 f° (Brit. 43) ; XI, 14-XIII, 12, ⲕⲑ-ⲗ (Paris 129[3] f° 145) XVI, 16[b]-XX, 6, (fin du chap.) ⲗⲍ-ⲙⲇ (Borgia XXVI) ; XXI, 1-XXII, 2, ⲙⲉ-ⲙⲉ (Paris 129[3] f° 148) ; XXVII, 13[b]-XXVIII, 15[a], ⲛⲑ-ⲝ ; XXIX, 5[b]-XXX, 12[a], ⲝⲩ-ⲝⲉ (Borgia XXVI) ; XXXV, 2-XXXVI, 8, [ⲟⲑ-ⲡ] (Inst. fr. Caire) ; XL, 24-XLI, 10, ϥⲩ-ϥⲇ ; XLII, 6-7 ; 10-12, fragm. (Brit. 43) ; LV, 9-LX, 8, ⲣⲗⲁ-ⲣⲙ (Paris 129[3] f[os] 157-161). Fragments de *Jérémie*, voir le tableau de la p. 138.

Jerem. VI, 19-22 ; VII, 6-9, fragm. (Paris 129[3] f° 169) ; XI, 21-XII, 4, ⲗⲩ-ⲗⲇ (Borgia XXVII) ; XIII, 14-XIV, 19, ⲗⲍ-ⲙⲏ (Venise, Mingar. III) ; XVI, 9-XVII, 5, deux fragm. d'un f°, (Paris 129[3] f[os] 173-174) ; XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ; ⲛⲁ-ⲛⲃ, ⲛⲍ-ⲛⲏ (Paris 129[3] f[os] 175-176).

Ezech. I, 1-10, fragm. ; III, 25-IV, 14[a], 2 f[os] [ⲓⲉ-ⲓⲏ ?] (Paris 129[3] f[os] 190-192) ; IV, 14[b]-VIII, 3 [ⲓⲍ-ⲕⲏ ?] (Borgia XXVIII).

Ezech. II, 6-III, 10, ⲉ-ⲋ (Vienne, K 9847) ; IV, 10-V, 7, 1 f° (Vienne, K 9848) ; XIII, 22-XIV, 11, ⲗⲉ-ⲗⲋ ; XV, 6-XVI, 63, ⲗⲑ-ⲙⲋ (Paris 129[3] f[os] 199-203) ; XVIII, 21-XXI, 20[a], ⲛⲋ-ⲝⲁ ; XXI, 32-XXII, 16[a], ⲝⲍ-ⲝⲏ ; XXIII, 1-XXIV, 19, ⲟⲁ-ⲟⲏ ; XXVI, 20[b]-XXX, 13, ⲡⲋ-ϥⲁ ; XXXII, 13[a]-XXXIV, 7[a], ⲣⲁ-ⲣⲏ (Borgia XXIX) ; XXXIV, 20-XXXV, 5, ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲃ (Vienne K 9225); XL, 1[b]-XLIII, 3, ⲣⲗⲁ-ⲣⲙⲃ (Borgia XXIX).

Amos. II, 11-IV, 9, ⲗⲑ-ⲙⲃ (Paris 129[3] f[os] 215-216) ; VII, 14[b]-fin du livre, 2 f[os] ; *Mich.* I, 1-IV, 7, ⲛⲁ-ⲝⲃ (Borgia XXX).

Borgia XXXII. Kataméros. Il n'est guère possible de dresser le tableau complet des leçons contenues dans les fragments coordonnés. Souvent le chiffre de la pagination fait défaut en même temps que le numéro des leçons ; qu'il nous suffise de constater que l'ordre de la pagination s'accorde avec celui des leçons, dans tous les textes qui ont conservé la double indication.

ADDITIONS ET CORRECTIONS (1).

Pag. 97, l. 29, ajouter : la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

103, l. 13-14, au lieu de : ⲟ̄ⲃ̄-ⲟ̄ⲇ̄, lire : [ⲟ̄ⲁ̄]-ⲟ̄ⲇ̄.

105, l. 8, au lieu de : du f° 37, lire : des f°s 24-37.

110, note 1, supprimer : D'après ces données, etc.

111, l. 14, au lieu de : le f° 49 étant fragmentaire, lire : les f°s 48-49 étant deux fragments d'un même feuillet.

Les manuscrits de Manchester nous ont été gracieusement communiqués par M. Guppy, directeur de la J. Ryland's Library.

(1) Voir notes du tableau synoptique. Le tableau synoptique donne le texte corrigé.

BODHISATTVA-BHŪMI

Sommaire et notes

PAR

Cecil BENDALL et Louis de la VALLÉE POUSSIN (1).

Chapitre v [25 a-33 b].

Pouvoir (*prabhāva* 2).

1. L'*āryaprabhāva* ou ' pouvoir des Nobles, des Saints ' est la faculté de réussir en toute chose par simple désir. C'est le lot du Bodhisattva qui possède la ' maîtrise en concentration ' (*samādhi*), dont la pensée est ' capable ' (*karmaṇya, fit*) et bien exercée (*suparibhāvita*).

2. Le pouvoir des bons principes (*dharmaprabhāva*) ou des Vertus, c'est leur grande fécondité en fruits et en avantages (*anuśaṃsa*).

3. Les Bouddhas et les Bodhisattvas possèdent un second pouvoir dit ' congénital ' (*sahaja*), qui consiste en leurs prodigieux et merveilleux « principes », caractères, faits et gestes, (*āścarya-*

---

(1) Voir *Muséon* vi (1905) p. 38, vii (1906) p. 213. — Je dois à la mémoire de Cecil Bendall de poursuivre la publication de ce travail. On ne trouvera pas, dans les pages qui suivent, l'heureuse précision de terminologie qu'on avait généralement admirée dans le sommaire des premiers chapitres : Cecil Bendall, cet excellent esprit, n'est plus là pour corriger et mettre au point, ajoutant et retranchant, mes brouillons préliminaires : j'y trouve seulement, çà et là, des rectifications, des points d'interrogation et d'exclamation, quelques références. — J'ai dû renoncer à mettre ce sommaire en anglais.

(2) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap vii.

adbhuta-dharmatā), dûs à leur équipement de mérite (*puṇyasaṃbhara*).

On examinera successivement les cinq pouvoirs des Bouddhas et des Bodhisattvas : 1. pouvoir d'*abhijña*, 2. pouvoir des *dharmas*, 3. pouvoir congénital, 4. pouvoir qui leur est commun avec les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, 5. pouvoir qui leur est propre.

§ i. Pouvoir d'Abhijñā [1].

Il y a six *abhijñās*, facultés transcendantes, 1. *ṛddhi*, 2. *divya śrotra*, 3. *cetasaḥ paryāya* [*jñāna*], 4. *pūrvanivāsānusmṛti*, 5. *cyutyupapādadarśana*, 6. *āsravakṣayajñānasākṣātkriyā*.

L'ordre diffère ci-dessous : 1. 4. 2.

i. La *ṛddhi*, pouvoir magique, est *pāriṇāmikī* ' de transformation ' et *nairmāṇikī*, ' de création '.

A. La première se manifeste de seize manières :

1. *kampana*, faire trembler. — Le Tathāgata ou le Bodhisattva qui possède soit la maîtrise en concentration, soit l'habileté de la pensée (fitness, *karmaṇyata*) fait trembler un monastère, une
26 b maison, village et ville (*gramanagara*), village et ville et champ (*grāmanagarakṣetra*), enfer, monde des animaux, des pretas, des hommes, des devas...... jusque...... un nombre infini de grands chiliocosmes ;

2. *jvalana*, flamboyer. Il flamboie de la partie supérieure de son corps, tandis que la partie inférieure émet des courants d'eau froide, et inversement. Il s'enflamme tout entier et émet des rayons bleus, verts, rouge, blancs, rouge clair (*mañjiṣṭha*) et cristallins (*sphaṭikavarṇa*) ;

3. *spharaṇa*, illuminer. Il remplit de lumière monastères, etc. (comme 1) ;

4. *vidarśana*, rendre visible. Il fait voir à toutes les catégories d'êtres (*śramaṇa....mahorāgāḥ parṣadas*), les mondes, les champs des Bouddhas avec leurs habitants, etc. ;

5. *anyathābhāvakaraṇa*, transmutation. Par *adhimukti*, c'est-à-

---

(1) Voir Dharmasaṃgraha xx et sources citées. — M. Vyut. 14. 15. — Visuddhimagga, xii et suiv., Dīgha i, p. 78.

dire ' intense application de l'esprit ', il change les grands éléments 27 a
(terre, eau...) les uns dans les autres, et aussi la matière (*rūpa*) en son, etc. ;

6. *gamanāgamana*, allée et venue. Il passe à travers les obstacles, murs, etc. ; monte jusqu'au ciel des Akaniṣṭhas en son corps matériel formé des quatre grands éléments ;

7. *saṃkṣepaprathana*, concentrer et développer. Il réduit les montagnes à la dimension d'atomes et inversement [1] ;

8. *sarvarūpakāyapraveśana*. Il introduit tout *rūpa* (villages, montagnes, etc.) dans son corps [2], en présence d'une nombreuse compagnie, qui se reconnaît elle-même entrée dans ce corps ;

9. *sabhāgatopasaṃkrānti*. Il prend l'aspect, les modes de parler, 27 b
etc., de toutes les compagnies qu'il rencontre, *kṣatriyas*, etc. [3] ;

10. *āvirbhāvatirobhāva*. Il apparaît et disparaît en présence d'une nombreuse compagnie, cent fois, mille fois, etc. ;

11. *vaśitvakaraṇa*. Il fait aller, venir, s'arrêter, parler à sa volonté les créatures de tous les mondes ;

12. *pararddhyabhibhava*. Il contrôle le pouvoir magique des autres. Le Tathāgata dépasse le pouvoir magique de tous les magiciens. De même pour le Bodhisattva qui est arrivé au sommet (*niṣṭhā*), qui vit sa dernière ou avant-dernière existence, en exceptant le Tathāgata et les Bodhisattvas d'un rang égal ou supérieur au sien ;

13. *pratibhādāna*. Il donne, aux créatures qui en sont privées, la lumière intellectuelle ;

14. *smṛtidāna*. De même pour la ' mémoire ' ;

15. *sukhadāna*. Il donne, pour un temps, le confort matériel 28 a
(*pratipraśrabdhisukha*), grâce auquel les créatures délivrées des obstacles, peuvent écouter la loi. Obstacles produits par le trouble des éléments (qui cause la maladie ? *dhātuvaiṣamika*), par les attaques démoniaques (*amanuṣya*), etc. ;

16. *raśmipramokṣa*. Il émet des rayons qui apaisent (*pratipraśrambh*) les douleurs des êtres infernaux, convoquent les Bouddhas

(1) Comparer le fragment de Sūtra édité J. R. A. S., 1908, p. 50.
(2) sarvarūpakāyam ātmakāye praveśayati.
(3) Comparer Dīgha, ii, p. 109.

et les Bodhisattvas,.... en un mot réalisent le bien (*artha*, wellfare) des créatures.

En outre, un grand nombre de variétés dont la caractéristique est la ' transformation ' de la nature de choses existantes : *anyathā prakṛtyā vidyamānasya vastunaḥ.... anyathāvikārād.... pariṇamaḥ.*

B. Pouvoir magique « de création »[1]. On distingue :

28 b 1. *kāyanirmāṇa*, création visible ou fantôme. L'être illusoire est semblable à son créateur ou différent. Dans ce dernier cas, il est créé par le saint « comme les autres » (semblable aux personnes qui le voient), ou différent.

prabhūtakāyanirmāṇa : le fantôme est dit « important », quand il est créé par le Tathāgata ou le Bodhisattva, sous des aspects d'ailleurs divers (*vicitravarṇa*), pour le bien universel. Au premier chef, le fantôme consacré (*adhitiṣṭhati*) à la continuation de la tâche du saint après sa disparition de nirvāṇa.

māyopamanirmāṇa, bhūtanirmāṇa : le fantôme est « comme une magie », lorsqu'il est fait pour être seulement contemplé par les créatures ; il est « réel », lorsque, aliment, boisson, char, pierre précieuse, il remplit ses fonctions naturelles.

2. *vāgnirmāṇa*, création audible, pour enseigner la loi. — Cette voix magique est harmonieuse (*susvaratā*) et transparente (*viśada*[1]),
29 a et beaucoup de qualités sont résumées dans chacun de ces deux termes. — Elle est *svasaṃbaddha*, sortant du magicien lui-même, *parasaṃbaddha*, sortant d'autres personnes réelles, *asaṃbaddha*, venant de l'espace ou d'une créature magique.

A-B. Grâce à ce double pouvoir magique, le saint réalise deux fins : 1. *āvarjana*, c'est-à-dire introduction des créatures sous la règle des Bouddhas (*buddhaśāsane avatārayati*) 2. *anugraha*, multiples services rendus aux malheureuses créatures.

ii. *pūrvanivāsajñāna*[2], connaissance des séjours (existences) anté-
29 b rieurs. Se remémorer (*samanusmar*) par soi-même, exactement et immédiatement, ses existences antérieures et celles des autres,

---

(1) samāsato nirvastukaṃ nirmāṇam nirmāṇacittena yathākāmam abhisaṃskṛtaṃ saṃṛdhyatīyaṃ nairmāṇikī ṛddhir ity ucyate.

(2) Voir Visuddhimagga xiii sur Majjhima, i, 35. — M. Vyut, 15. 19.

depuis un temps infini. — Raconter les « birth stories » (*jātaka*) du Bodhisattva ou les incidents relatifs à son « effort » ancien (*vṛttaka pūrvayogapratisaṃyukta*). — Résultats : inspirer la dévotion à l'égard du Bouddha, enseigner la doctrine de l'acte, détruire les vues erronées des « éternalistes » [1].

iii. *divya śrotrajñāna* [2], ouie divine. Entendre les sons divins (*divyāḥ śabdāḥ*) jusqu'au ciel des Akaniṣṭhas, les sons humains, les sons prononcés par 'Nobles', Buddhas, etc. (*āryaśabda*), et par les non-nobles, les sons volumineux (*ghana*) et menus (*aṇuka*), distincts et indistincts, artificiels (*nirmita*) et naturels, éloignés et proches. — Chaque catégorie est définie.

iv. *cetasaḥ paryāyajñāna*, connaissance de la pensée des autres.

v. *cyutyupapādadarśana*, vue des morts et des naissances [3].

vi. *āsravakṣayajñāna* [4], connaissance de la destruction des dépra- 31 a
vations (*ou* relative à la ....). Le Tathāgata ou le Bodhisattva sait quand il a obtenu, ou quand un autre a obtenu, la destruction des passions (*kleśa*) [5]. Il connaît ce qui peut mener lui-même ou les autres à ce résultat, et ce qui ne peut y mener (*upāya*, *anupāya*). Il connaît l'infatuation (*abhimāna*) des autres relativement à ce résultat (voir 46 a).

Le Bodhisattva connaît tout cela, mais il ne réalise pas, en ce qui le concerne, la destruction : aussi n'abandonne-t-il pas les objets 'de dépravation' (*sāsravaṃ vastu*) avec les dépravations [qui leur sont inhérentes] ; il continue à avoir à faire avec ces objets (*vicarati*), mais n'est point souillé [par eux] (*saṃkliśyate*).

C'est là le plus grand des pouvoirs : son exercice (*karman*)

---

(1) śāśvatadṛṣṭikānāṃ śāśvatadṛṣṭiṃ nāśayati tadyathā pūrvāntakalpakānāṃ śāśvatavādināṃ ekatyaśāśvatikānāṃ.

(2) Voir Visuddhimagga xiii, sur Majjhima i, p. 34.

(3) La feuille 30 manque dans le MS. — C. Bendall n'a pas eu le temps de consulter la version tibétaine (fol. 41a 4 — 42b 5 de l'édition de l'India Office) ; je donnerai, dans l'Index, les détails qui seraient utiles. — Voir les sources citées dans la trad. du Madhyamakāvatāra (Muséon, 1907) *ad* 56_{12}.

(4) *āsrava*, que Bendall traduit par dépravation, = *kleśa*, passion, comme le prouve notre texte même.

(5) kleśānāṃ kṣayaprāptiṃ yathābhūtaṃ prajānāti.

consiste en non-souillure quant à soi, censure (*vyapadeśa*) et destruction de leur infatuation en ce qui regarde les autres.

§ ii. Pouvoir des Vertus (*dharmaprabhāva*).

Il s'agit du pouvoir des six pāramitās, don, etc.

En résumé, ce pouvoir est quadruple : 1. abandon du vice opposé (*pratipakṣaprahāṇa*), 2. maturité de l'équipement (*sambhāraparipāka*), 3. services rendus à soi et aux autres (*svaparānugraha*), 4. fertilité en fruits futurs (*āyatyāṃ phaladāna*).

i. Par le don (*dāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'égoïsme (*mātsarya*) ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait mûrir les autres, le don étant le moyen de séduction (*saṃgrahavastu*) [1] ; (3) rend service à soi-même, par la joie qu'il ressent avant de donner, en donnant, après avoir donné ; et aux autres, en apaisant la faim, la soif, etc. ; (4) s'assure, pour l'avenir, richesse, pleine jouissance (*mahābhogo bhavati*), ... et complaisance pour le don.

31 b ii. Par la moralité (*śīla*), c'est-à-dire en acceptant la contrainte de la loi morale (*śīlasaṃvarasamādāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'immoralité ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait murir les autres ; son « impartialité » (*samānārthathā*), c'est-à-dire son égal intérêt au bien propre et au bien des autres, servant de moyen de séduction ; (3) rend service à soi et aux autres en n'offensant personne ; (4) obtient naissance céleste et complaisance pour la moralité.

iii. Par la patience (*kṣānti*), le Bodhisattva (1) abandonne l'impatience (*akṣānti*), (2) mûrit comme il a été dit, (3) se préserve et préserve les autres du « grand danger » (*mahābhaya*) [car la colère détruit tous les mérites] ; (4) obtient abondance d'inhostilité, de l'esprit de non-division, de non-mécontentement (*avairabahula, abheda°, aduḥkhadaurmanasya°*) ; meurt sans regrets (*avipratisarin*), renaît chez les dieux et se plaît à la patience (*kṣāntiś ca rocayati*).

iv. Par l'énergie (*vīrya*), le Bodhisattva (1) abandonne l'inertie (*kausīdya*) ; (2) trouve dans l'énergie équipement de Bodhi et support (*saṃniśraya*), et mûrit les êtres grâce à son impartialité ;

---

(1) Voir chap. viii, § 7.

(3) allègre (*sukhalaghutva*), joyeux (*prītiprāmodya*) dans l'acquisition des « distinctions » (*viśeṣa*), il excite les autres à souhaiter l'énergie ; (4) il se plaira dans le travail (*puruṣakārābhirata*)[1].

v. Par la concentration d'esprit (*dhyāna*), le Bodhisattva (1) 32 a
abandonne les *upakleśas*, c'est-à-dire les notions (*saṃjñās*) [dont on se débarasse provisoirement dans les extases (*dhyānas*)] ; (2) mûrit comme par l'énergie ; (3) mène une vie heureuse et, inattaquable aux créatures parce que sa pensée est apaisée, pleinement apaisée, exempte de convoitise (*śānta, praśānta, vītarāga*), il sert les créatures par son imperturbabilité (*avikopya*) ; (4) il obtiendra pureté de savoir (*jñānaviśuddhi*), pureté dans l'emploi des *abhijñās* (*abhijñānirhāra*°) et naissance divine.

vi. Par la sagesse (*prajñā*), le Bodhisattva (1) abandonne l'*avidyā* ; (2) obtient équipement de Bodhi et mûrit les créatures par don, langage affectueux, service (*arthacaryā*) et impartialité ; (3) se procure une haute béatitude faite (*upasaṃhita*, ' attended by ') de la connaissance exacte de ce qui est à connaître (*jñeyavastuyathārthapratyadhigama*) ; il sert les autres en leur donnant, au moyen d'un enseignement exact, ce qui est à la fois utile et agréable ici-bas ; (4) obtiendra délivrance du double obstacle (*āvaraṇavisaṃyoga*)[2].

§ iii. Pouvoir congénital des Bouddhas et des Bodhisattvas (*sahajaprabhāva*).

Se souvenir spontanément (*prakṛti*) des anciennes existences (*jātismaratā*) ; supporter consciemment (avec préméditation) (*pratisaṃkhyāya*), pour le bien des créatures, la longue et ininterrompue série de « tâches difficiles » (*duṣkara*) variées et ardues ; se réjouir des souffrances personnelles qui procurent le bien des créatures ; naître parmi les Tuṣitas ; l'emporter sur eux et sur tous les *devaputras* par la durée de vie, la couleur (*varṇa*) et la gloire (*yaśas*) ; briller dans le sein maternel ; conscience dans la conception, la
vie utérine et la naissance ; les sept pas et le discours (*vāgbhā*- 32 b
ṣaṇa) ; l'adoration par tous les êtres ; les trente-deux marques ;

(1) Voir fol. 43 a.
(2) Voir chap. p. 163 n. 2, p. 165 n. 1.

l'inattaquabilité ; la victoire sur Māra par la bienveillance, une fois assis sur le siège de Bodhi (°*maṇḍa*) ; la force de Nārāyaṇa dans tous les membres ; l'acquisition spontanée et rapide par le jeune enfant de toute connaissance mondaine ; l'acquisition spontanée de la *mahābodhi* ; la prière de Brahmā ; ne pas entendre le bruit du tonnerre (? *mahāmegharavāpratisaṃvedanā*) ; la quiescence (*śāntatā*) par la contemplation ininterrompue (*avyutthānatayā samāpatteḥ*) ; attitude confiante et respectueuse des animaux et des arbres (histoire du singe, de l'arbre et de son ombre) ; ne donner aucune occasion à Māra pendant les six ans qui suivent la Bodhi (*abhisaṃbuddhabodheḥ*).

33 a On peut distinguer deux espèces de pouvoir congénital :

1. Bienfaisance par simple apparition (*darśanānugrāhaka prabhāva*). En voyant le Tathāgata, les égarés (*kṣiptacitta*) reprennent leur pensée (*svacittaṃ pratilabhanti*) ; les grossesses anormales sont redressées (*vilomagarbhāḥ striyas*) ; les aveugles, sourds, convoiteux, haineux, égarés, recouvrent la vue, etc.

2. Pouvoir relatif au mouvement et aux gestes des Nobles (*āryācāravihārasaṃgṛhīta*). Le sol devient uni sous ses pieds ; il marche comme un lion, etc. Quand il mange, les différents aliments, même riz et *pulaka* entrent séparément, et rien ne reste [dans sa bouche ?] quand il prend la seconde bouchée, etc.

Remarque : les miracles du nirvāṇa (tremblement de terre, etc.) procèdent du pouvoir congénital et non pas de l'*abhijñā*.

§§ iv-v. Pouvoir des Bouddhas et Bodhisattvas comparé à celui des autres Nobles.

Leur pouvoir diffère de celui des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas :

33 b 1. par sa subtilité (*sūkṣmatas*) : portant sur [tout ce qui concerne] l'infinité des créatures ;

2. par l'espèce (*prakāratas*) ; consistant en pouvoir d'Abhijñā, en pouvoir des Vertus, en pouvoir congénital [ces deux derniers leur sont propres] ;

3. par l'étendue (*dhātutas*) : portant sur tous les univers et toutes les classes des êtres (*sattvadhātavas*).

Le pouvoir d'Abhijñā des disciples porte sur un moyen univers ;

celui des Pratyekabuddhas sur un grand univers. Parce qu'ils visent seulement à se dompter eux-mêmes : d'où la limite étroite de leur pouvoir sur autrui.

Chapitre vi.

Maturité (*paripāka*)[1]. [33b-37 a].

Il faut expliquer (1) ce que c'est que la maturité (*paripāka-svabhāva*); (2) quels êtres doivent être menés à maturité (*paripācya pudgala*); (3) quelles sont les diverses espèces de maturité; (4) quels en sont les moyens (*upāya*); (5) quels sont les êtres qui font mûrir (*paripācaka pudgala*); (6) quels sont les caractères des êtres mûrs (*paripakva*).

i. Définition de la maturité.

Étant donnée une semence de bons principes, ou de bien (*kuśala-dharmabīja*), se produit, en conséquence de la pratique (*āsevanā*) du bien (*kuśala*), une appropriation ou capacité (*karmaṇyatā*) du corps et de l'esprit,—santé (*kalyatā*),état d'emploi parfait (*samyak-prayoganiṣṭhā*), — favorable (*anukūla*) à la purification (*viśuddhi*) progressive et à l'abandon définitif (*prahāṇa*) des deux « obstacles » (*āvaraṇa*)[2], — de telle façon qu'on est susceptible (*bhavya*), avec ou sans l'aide d'un précepteur (*śāstar*), de réaliser (*sākṣātkartum*) cet abandon.

De même un abcès est mûr (*paripakva*) quand il est prêt (*niṣṭhā-*

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. viii.

(2) *kleśa et jñeyāvaraṇa* : passion-obstacle, connaissable-obstacle. — D'après Sthiramati commentant le Triṃśaka de Vasubandhu (Tandjour, Mdo, 58, fol. 170a) « les *kleśas* font obstacle (*āvaraṇa*) à l'acquisition de la délivrance ... ; le *jñeyāvaraṇa* fait obstacle (*antarāya*) à la marche du savoir portant sur tous les connaissables .... » ; le *pudgalanairātmya* détruit les passions ; le *dharmanairātmya* détruit le *jñeyāvaraṇa*. — D'après ce commentaire il faut comprendre : *kleśāvaraṇa* = obstacle constitué par les kleśas, *jñeyāvaraṇa* = ignorance faisant obstacle à la connaissance des choses à connaître ; ou comme dit Sthiramati : ignorance sans passion, *akliṣṭā avidyā*. (Les saints du Petit Véhicule, voir Bodhicaryāvatāra, IX, 32, 47). Voir ci-dessous, p. 165 n. 1.

34 a *gata*) à être percé (*paripāṭanāya*) ; un pot de terre, quand il est bon pour l'usage ; un fruit, quand il est bon à être mangé [1].

Donc « l'état d'emploi parfait », qui suit la pratique du bien, qui aboutit ou est propre à l'immédiate purification [des « obstacles »], c'est ce qu'on entend par maturité.

ii Êtres à mûrir.

Il y en a quatre :

1. Celui qui possède le *śrāvakagotra* (le ' breeding ', la vocation de Śrāvaka), c'est-à-dire celui qui est apte à entrer dans le chemin des Śrāvakas[2], doit être mûri (*paripācayitavya*) dans le véhicule des Śrāvakas [c'est-à-dire doit être amené à la « purification » des « obstacles » au degré et de la façon qui sont propres aux Śrāvakas] ;

2 et 3. De même pour ceux qui possèdent le *pratyekabuddhagotra* et le *buddhagotra* ;

4. Celui qui n'a point de *gotra*, *a-gotrastha* [c'est-à-dire qui n'a pas de disposition à entrer dans la préparation aux fruits] doit être mûri pour l'obtention des bonnes destinées : maturation qui toujours doit être renouvelée[3] (p. 176).

iii Paripākaprabheda.

Différentes espèces de maturité : des sens, des « racines de mérite », du savoir. — Maturité faible, moyenne, excellente.

1. Maturité des organes (*indriyaparipāka*) [4], c'est-à-dire la bénédiction (*sampad* = ' blessing ') en longueur de vie, en caste, en famille, en pouvoir, en crédibilité (*ādeyavacanatā*), en réputation, en sexe masculin, en énergie. — Grâce à ces fruits de la maturité des *āśrayas*[5], [c'est-à-dire des *indriyas*], on est capable d'une recherche industrieuse et infatigable pour l'acquisition de toutes les sciences (*vidyāsthāna*) ;

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, viii, 12.

(2) Voir premier chapitre.

(3) *sugatigamanāya paripākaḥ punaḥ punaḥ pratyāvartyo bhavati.*

(4) *indriyaparipāka* (Divyāvadāna, 203. $_1$. 234. $_4$, Avadānaśataka ii, p 37. $_{10}$, etc.; aussi °*sampad*) est traduit par les éditeurs « moral ripeness for conversion » — *indriya* = « moral quality ».

(5) Voir ci-dessous, chap. viii, fol. 42 b.

2. Maturité des racines de mérite (*kuśalamūla°*), c'est-à-dire : naturelle inertie du vice (*mandarajaskatā*) : tout naturellement, son esprit ne se porte pas vers le mal et le péché ; les passions (*nivaraṇa*) et le doute (*vitarka*) sont inactifs (*mandavitarka*) ; il prend en face et respectueusement (*ṛjupradakṣiṇagrāhin*) ;

3. Maturité du savoir (*jñāna°*), c'est-à-dire acquisition de « mémoire », prudence, distinction du bien-dit et du mal-dit, sagesse congénitale (*sahajā prajñā*) pour reconnaître (*ājñāna*), prendre (*udgrahaṇa*) et pénétrer (*prativedha*) la signification et la nature des principes (*dharmāṇām arthasya*) [c'est-à-dire des objets de l'enseignement, des vertus et des choses] : par cette sagesse, le Bodhisattva devient susceptible (*bhavya*) et capable [par lui-même] (*pratibala*) de délivrer complètement sa pensée de tout *saṃkleśa*.

Par le premier *paripāka*, on est délivré du *vipākāvaraṇa*, « obstacle causé par la rétribution », [c'est-à-dire des mauvaises conditions physiques et mentales qui seraient la rétribution des anciennes mauvaises actions, n'était ce *paripāka*] ; par le second, du *karmāvaraṇa* [c'est-à-dire de l'obstacle consistant dans les actions qu'on accomplirait, n'était ce *paripāka*] ; par le troisième, du *kleśāvaraṇa* [c'est-à-dire des passions qui résulteraient des anciennes passions et des anciens péchés] [1].

La maturité est faible (*mṛdu*) quand la pratique (*abhyāsa*) qui fait mûrir les sens, les vertus et le savoir, ou n'est pas assez prolongée, ou n'est pas bien nourrie et complète (*aparipuṣṭanihīna*) ; elle est moyenne quand une de ces conditions seulement est présente ; excellente quand elles manquent toutes deux. 34 b

iv Paripākopāya.

Il y a trente-sept moyens de maturité. La maturité est réalisée par :

---

(1) Abhidharmakośav. fol. 328 a : kleśāvaraṇaṃ karmāvaraṇam āvahati, karmāvaraṇam apāye 'niṣṭaṃ vipākam āvahatīti, kleśāvaraṇaṃ sarvapāpiṣṭham, tataḥ karmāvaraṇaṃ laghu, tato vipākāvaraṇam, vipākāvaraṇasya hi dṛṣṭa eva dharme vyāpāro ....

āvaraṇīyaṃ karma : un acte qui fait *āvaraṇa*, Çikṣās. p. 280. 3.

On distingue souvent cinq *āvaraṇas* : *kleśa°*, *karma°*, *vipāka°*. *jñeya°*, *samāpatti°* ; la vieille liste, Dīgha, i, p. 246, est peut-être visée Divya, p. 378. 4.

1. nourriture des *dhātus* : nourrir (*puṣṭi*), en constant progrès, les semences de bons principes ;

2. *vartamānapratyayopasaṃhāra* : employer (amener à soi) actuellement les auxiliaires, c'est-à dire l'enseignement correct du *dharma*, son intelligence correcte, et la pratique y conforme (*dharmānudharmapratipatti*). En fait, la maturité actuelle, produite par 1, prend fin : l'emploi actuel des auxiliaires, cause actuelle, est ce qu'on entend par maturité actuelle ;

3. *avatāra* : sous l'inspiration dominante (*adhipati*) de la foi, l'homme de maison (*āgārika*) s'écarte des mauvaises actions et suit les règles « de la maison » ; le religieux s'écarte de l'amour et suit sa règle [: c'est là une « entrée », *avatāra*] ;

4. *ratigraha* : se réjouir dans la religion (*śāsana*), *dharma* et *vinaya*, parce qu'elle est un chemin de salut, etc. ;

5. *ādiprasthāna* : premier départ, par effroi de ce qui est effroyable (*saṃvejanīya*), et considération des avantages du chemin ;

35 a 6. *anādiprasthāna* : aller à une maturité de plus en plus haute, en raison de la non-négligence de la part des Bouddhas et des Bodhisattvas (.. *buddhebhyaś cānabhyupekṣā*) et de l'élucidation progressive des points de doctrine expliqués (*vivṛtānāṃ sthānānāṃ bhūyo bhūya uttānakriyā*) ;

7. *viśuddhidūratā* : être loin de la purification. Lorsque, par suite d'inertie (*kausīdya*) ou de manque des auxiliaires (voir 2), on n'obtiendra pas avant de très nombreuses naissances la capacité de purification ;

8. *viśuddhyāsannatā* : le contraire ;

9. *prayoga* : attachement aux règles [de son état, voir 3], en raison d'une violente aspiration au salut (*svārthaprāpti*), de crainte des calamités ou d'une mauvaise réputation ;

10. *āśaya* : foi inébranlable dans les trois joyaux et dans son propre salut, en raison de patience dans l'examen (*samyaksaṃtīraṇakṣānti*), en raison de la culture des qualités et de la confiance que les autres aussi ne s'écarteront pas du Dharma-Vinaya ;

11. *āmiṣopasaṃhāra* : don d'aliment, etc. ;

12. *dharmopasaṃhāra* : expliquer la loi ;

13. *ṛddhyāvarjanata* : déployer les miracles pour attirer, ployer les créatures vers le bien ;

14. *deśanā* : enseigner la loi pour le salut des créatures incapables par elles-mêmes de salut ; 35 b

15. *guhya-dharmākhyāna* : cacher aux créatures faibles d'esprit les doctrines difficiles ;

16. *vivṛta-dharmākhyāna* : expliquer aux autres les doctrines difficiles ;

17. *mṛdu prayoga* : quand l'effort (*prayoga*) manque de continuité et de sérieux (*satkṛtyaprayoga*) ;

18. *madhya prayoga* : quand un de ces défauts est absent ;

19. *adhimātra prayoga* : quand tous deux sont absents ;

20. *śruta* : s'employer (*abhiyoga*) à prendre, tenir, lire les *dharmas*, c'est-à-dire les Sūtras, etc. ;

21. *cintā* : s'adonner (*abhirata*) à la réflexion solitaire sur les *dharmas*, raisonner sur leur signification (*abhyūhanā*), l'analyser (*saṃlakṣaṇā*), la déterminer ;

22. *bhāvanā* : exercice (*abhyāsa*) joyeux du calme (*śamatha*), de la clairvoyance philosophique (*vipaśyanā*) et de l'indifférence, précédé d'une minutieuse inspection (*samyag upalakṣaṇā*) de leurs causes ou indices (*nimitta*) ;

23. *saṃgraha* : services charitables en faveur des malades, des tristes, des pécheurs (*śoka*° *saṃkleśakaukṛtyaprativinodanaparicaryā*) ;

24. *nigraha* : se reprendre soi-même : *avasādana*, ' contrition ', pour les petites fautes (*vyatikrama*) ; *codanā*, ' reproche ', pour les moyennes ; *pravāsanā*, ' retraite (?) ', pour les grandes (Cp. MVyut. 265, Kern, Manual, p. 86-7) ; 35 a

25. *svayaṃkṛta* : mettre sa conduite d'accord avec ses paroles, de manière à éviter le reproche : « Comment pouvez-vous reprendre, rappeler au souvenir de la loi et à l'attention (*smarayitum*), exciter au bien (*samādāpayitum*), les autres, alors que vous-même... ? »;

26. *parādhyeṣaṇā* : il exhorte à prêcher celui qui jouit de la considération publique ; il le fait travailler (*vyāpārayati*) afin de mûrir les créatures ;

27. *tadubhaya* : la maturité obtenue par 25 et 26 réunis.

v Paripācaka purusa

« Font mûrir » (*ripeners*) six Bodhisattvas [1] :

1. le Bodhisattva entré dans le stade (ou la terre) de pratique d'aspiration (*adhimukticaryabhūmi*) ;

2. le Bodhisattva de pure intention (*śuddhyadhyaśaya*) [2] ;

3. le Bodhisattva entré dans le stade de la pratique (*caryāpratipattibhūmi*) ;

4. le Bodhisatva entré dans la période des stages sans chute (*niyatabhūmisthito .... niyatapatitaḥ*) ; [3]

5. le Bodhisattva qui pratique dans ces stages [et y progresse] (*niyatacaryapratipattibhūmisthito .... niyatacaryāpratipannaḥ*) ;

6. le Bodhisattva parvenu au terme ou à la perfection (*niṣṭhagamanabhumisthito .... niṣṭhagataḥ*).

vi Paripakvapudgalalākṣaṇa

36 b i En ce qui concerne le Śrāvaka.

Lorsque, en raison d'un médiocre exercice du bien, la maturité est faible, faibles sont le désir (*chandas*) et la pratique (*prayoga*) ; le Śrāvaka n'évite pas les mauvaises destinées (*apāyān api gacchati*) ; il n'obtient pas dans cette existence le fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇya*).

Lorsque la maturité est moyenne, il évite les mauvaises destinées ; il obtient le fruit, mais non pas le nirvāṇa, dans cette existence.

Lorsque la maturité est excellente (*adhimātra*, excessive), il obtient le nirvāṇa dans cette existence.

ii De même en ce qui concerne le Pratyekabuddha : car son chemin est de nature équivalente (*tulyajātīya*). La seule différence est que, dans sa dernière existence, sans maître (*anācāryakam*) et par la force de l'exercice ancien, — ayant cultivé les trente-sept éléments de la Bodhi, — le Pratyekabuddha réalise la qualité d'Arhat, c'est-à-dire l'abandon de toutes les passions (*kleśa*).

---

(1) Sur les six *bhūmis* dont il va être question, voir la troisième partie du traité — Hasting's Encyclopaedia, ii, p. 745 et suiv.

(2) Sic. Plus loin *adhyaśayaśuddho bodhisattvaḥ*.

(3) Sur le *niyāma*, voir Wogihara, p. 30.

iii Pour le Bodhisattva, sa maturité est faible dans la première terre, moyenne dans la seconde [et la troisième], excellente dans [= à partir de] la quatrième.

Quand sa maturité est faible, le désir et la pratique sont faibles ; il n'évite pas les mauvaises destinées ; il manque des éléments de la Bodhi pour autant qu'ils ne sont ni ardents (*uttapta*), ni immuables (*acala*), ni tout purs (*suviśuddha*). C'est la période du premier grand millénaire (*kalpāsaṃkhyeyaparyantataś ca sa veditavyaḥ*) de la carrière de Bodhisattva.

Quand sa maturité est médiocre, il évite les mauvaises destinées ; ses éléments de Bodhi sont ardents et immuables, mais non tout purs. Deuxième grand millénaire.

Quand sa maturité est excellente, excellents sont le désir et la pratique. Les éléments de la Bodhi sont ardents, par leur solidité naturelle (*prakṛtighanatvāt*), leur fécondité en fruits et en avantages ; immuables, parce que définitifs ; tout purs, parce qu'il n'y a rien de mieux dans la terre de Bodhisattva.

La maturité obtenue par les moyens 11, 13, 15, 17, 20 est toujours faible. Celle obtenue par les autres moyens est faible, moyenne ou excellente suivant la qualité de l'exercice (*abhyāsa*).

La maturité faible est faible-faible, faible-moyenne, faible-excellente ; de même pour la moyenne et l'excellente.

Le Bodhisattva mûrit les sens, les racines de mérite et le savoir, en soi, pour mûrir les qualités d'un Bouddha (*buddhadharma*), dans les autres, créatures en général et candidats saints des divers types (*parasattvānāṃ ca parapudgalānāṃ ca*) pour qu'ils partent (*niryāṇāya*) par un des trois véhicules.

Chapitre vii

Bodhi [37 a-39 b]

L'auteur examine 1. la nature (*svabhāva*) de la Bodhi, 2. ses excellences (*paramatā*), 3. les noms du Bouddha qui indiquent ses qualités (*guṇanirdeśa*), 4. l'apparition des Bouddhas (*sambhava*), 5. les différences entre les Bouddhas.

i Nature de la Bodhi (svabhāva)

1. La Bodhi est 1. un double abandon définitif (*prahāṇa*), du double *āvaraṇa*, et 2. un double savoir (*jñāna*) : savoir immaculé (*nirmala*) sans relation avec aucune passion (°*niranubaddha*), qui est produit par l'abandon du premier *āvaraṇa* ; savoir portant sur tout objet de connaissance (*jñeya*) [1] sans obstacle, sans voile (*anāvaraṇa*), non heurté, non empêché (*apratihata*).

37 b 2. On peut dire aussi que la Bodhi est le savoir pur, universel, immédiat.

La suprême parfaite *saṃbodhi* s'appelle savoir pur (*śuddhajñāna*), parce qu'elle est la destruction de toute trace ou virtualité de passion (*kleśavāsanā*), et l'abandon complet de la nescience non-passionnée (*akliṣṭā avidyā*).

Elle s'appelle savoir universel (*sarvajñāna*) parce qu'elle s'étend sans obstacle (*avyāhata*) sur les deux *dhātus*, la création brute et intelligente (*loka*°, *sattvadhātu*) ; sur les deux *vastus*, c'est-à-dire le *saṃskṛta* et l'*asaṃskṛta* ; sur toutes les espèces (*prakāra*) de ces deux catégories, caractères individuels, genres de plus en plus compréhensifs (*uttarottarajāti*), caractères génériques, causes, effets, sphères d'existence (*dhātu*), subdivisions de ces sphères (*gati*), bon, mauvais, indéterminé (*avyākṛta*), etc. ; et cela pour le passé, le présent et l'avenir.

Elle s'appelle savoir immédiat, littéralement « sans attache » (*asaṅgajñāna*), parce que ce savoir ne dépend (*pratibaddha*) que d'un seul et simple *ābhoga*. Il porte aussitôt sur tout par un seul acte de « flexion », d'application [de l'esprit] (*ābhogamātra*), et ne réclame pas des actes répétés (*na punaḥ punar ābhogaṃ kurvataḥ*).

3. On peut dire aussi que la Bodhi est les 140 *āveṇika-buddha-dharmas*, c'est-à-dire les 32 et les 80 marques du mahāpuruṣa (MVyut. 17 et 18) ; les quatre puretés omniformes (*sarvākāra*, ??), les 10 forces (MVyut. 7) ; les quatre *vaiśāradyas* (MVyut. 8) ; les trois *smṛtyupasthānas* (MVyut. table 11) ; les trois *ārakṣaṇas* (MVyut. 12) ; la grande pitié (MVyut. 10, 1) ; l'*asaṃpramoṣadharmatā*, le *vāsanāsamudghāta*, le *sarvākāravarajñāna* ; — en outre l'*araṇāpraṇidhijñāna* et les *pratisaṃvids*. — Ces termes

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, XX, 23.

seront expliqués dans le chapitre vi de la troisième partie (*pratiṣṭhāpaṭala*).

ii Excellences (*paramatā*)

L'excellente (*paramā*) Bodhi (la Bodhi des Bouddhas) possède sept excellences en raison desquelles elle est nommée excellente parmi toutes les Bodhis (*sarvabodhīnāṃ paramety ucyate*).

1. *āśrayaparamatā* : excellence des membres, littéralement : excellence du point d'appui [du corps matériel qui est le réceptacle de la Bodhi]. Le Tathāgata possède, par cette excellence, les trente-deux marques et est appelé *mahāpuruṣa* ;

2. *pratipattiparamatā* : excellence de l'activité. Le Tathāgata 38 a s'emploie à son bien (*hita*), au bien et au bonheur (*sukha*) des autres : d'où son nom de grand compassionné, *mahākāruṇika* ;

3. *saṃpattiparamatā* : excellence des « dons », des *blessings*, de moralité, d'opinion (*dṛṣṭi*) de conduite (*ācāra*), de manière de vivre (*ājīva*) : d'où le nom de *mahāśīla mahādharman* ;

4. *jñānaparamatā* : excellence du savoir, par la possession des quatre *pratisaṃvid* (voir chap. xvii) ; d'où le nom de grand savant (*mahāprajña*) ;

5. *prabhāvaparamatā* : excellence des *abhijñās* (v. chap. v), qui sont supérieures, incomparables ; d'où le nom de grand miraculeux (*mahābhijña*) ;

6. *prahāṇaparamatā* : excellence de l'abandon, par l'abandon du double *āvaraṇa* ; d'où le nom de grand délivré (*mahāvimukta*) ;

7. *vihāraparamatā* [1] : excellence dans la triple manière de passer le temps (*vihāra*) : pratique constante du triple *samādhi* (*śūnyatā, ānimitta, apraṇihita*) et de la *nirodhasamāpatti*, qui constitue l'*āryavihāra* ; des quatre *dhyānas* et des extases immatérielles (*ārūpya*), ou *divyavihāra* ; des quatre « incommensurables » (*maitrī*, etc.), ou *brahmavihāra*. — Ou bien, de ces trois *vihāras*, quatre suprêmes *vihāras* où sont constamment les Tathāgatas (*tadbahulavihāriṇaḥ*) : du premier, pratique constante de la vacuité (1) et de la *nirodhasamāpatti* (2) ; du second, pratique de l'immobile-quatrième-*dhyāna* (*āniṃjya*°) (3) ; du troisième, pratique

(1) Voir chap. xviii ; Childers, sub voc. *vihāra, brahmavihāra*. — Culla, XII, 2, 5 : *katamena tvaṃ vihārena etarahi bahulam viharasi...*

de la compassion (MVyut. 69, 2 : *karuṇāvihāra*) (1) en vertu de laquelle le Tathāgata, trois fois la nuit, trois fois le jour, contemple le monde avec un œil de Bouddha : « qui progresse ? qui déchoit ? ... je les ferai parvenir au fruit suprême, à la qualité d'Arhat (*agraphale 'rhattve*) ».

Par cette excellence, le Tathāgata mérite le nom de *mahāvihā-*
38 b *ratadbahulavihārin* : « qui passe tout son temps dans les grands emplois [de la vie mystique et charitable] ».

iii *Guṇanirdeśa*

Le Tathāgata porte le nom de

1. *tathāgata* : sa parole n'est pas inexacte (*avitathavacanāt*) ;

2. *arhat* : il a acquis tout ce qui peut être acquis (?) ; il est un champ supérieur pour la culture du mérite [du don, etc.] ; il est digne de culte (*pūjārhattvāt*) ;

3. *samyaksaṃbuddha* : il pénètre (*avabodha*) tout *dharma* en sa vraie nature (*paramārthena*) ;

4. *vidyā-caraṇa-sampanna* [1] : par les trois sciences [2], par la pratique (*caraṇa*) expliquée dans le Sūtra, il est muni des deux ailes, clairvoyance (*vipaśyanā*) et calme (*śamatha*) ;

5. *sugata* : il est arrivé à la plus haute excellence (*paramotkarṣagamanāt*) ; ....[3]

6. *lokavid* : il connait la souillure et la purification (*saṃkleśavyavadāna*) de l'univers vivant et matériel (*sattvadhātulokadhātu*) ;

7. *puruṣa-damyasārathi* : il est le seul *puruṣa* en ce monde [4], par sa connaissance supérieure des moyens de dompter la pensée ;

8. *śāstar* : il instruit les hommes et les dieux ... ;

9. *buddha* : il sait quel genre de choses (*dharmarāśi*) est avantageux (*arthopasaṃhita*), désavantageux, ni l'un ni l'autre ... ;

---

(1) M. Vyut. 1, 6. — Le commentaire de la Nāmasaṃgīti explique : vidyācaraṇam āryāṣṭāṅgo mārgaḥ, samyagdṛṣṭir vidyā śeṣāṇy aṅgāni caraṇam, na hy apaśyann acaraṇo vā gantuṃ samarthaḥ — ou bien *vidyā = adhiprajñaśikṣā ; caraṇa =* les deux autres *adhiśikṣās*.

(2) Trois vidyās, voir Dharmasaṃgraha note ad xcii ; plutôt Childers, p. 570.

(3) Comparer Bodhicaryāvatāra, i, 1 ; F. W. Thomas, dans JRAS, 1904, p. 548.

(4) Comparer Sūtrālaṃkāra, XX, 49.

10. *bhagavant* ; il brise l'armée de Māra [1].

iv Apparition des Bouddhas *(saṃbhava)*.

Il arrive que, pendant beaucoup de millénaires (*kalpa*), il n'y ait pas de manifestation de Bouddhas ; et, par contre, qu'un grand nombre de Bouddhas apparaissent en même temps. Car il y a, dans l'immensité des directions cardinales, d'innombrables Bodhisattvas formant « résolution de devenir des Bouddhas » (*praṇidhāna*) le même jour, la même quinzaine, le même mois, la même année, et s'efforçant ensuite (*utsahita ghaṭita vyāyacchita*) de la même manière, — et cela dans le même univers (*lokadhātu*). Mais jamais deux Bouddhas n'apparaissent dans le même univers : ces « contemporains » apparaissent donc dans différents « champs de Bouddhas » purifiés et vides de Tathagatas. 39 a

En effet la résolution d'un Bodhisattva : « Puissé-je être le guide unique dans un monde (*loka*) privé de guide (*aparināyaka*) », fait qu'un seul Bouddha est capable d'accomplir l'œuvre d'un Bouddha dans l'ensemble d'un « champ » (*buddhakṣetra* = *trisāhasra mahāsāhasra*).

Et cela est mieux ainsi : car les créatures, sachant qu'il n'y a qu'un Bouddha, montrent plus de respect et de zèle à pratiquer la vie religieuse sous ses auspices (*yasya antike brahmacaryam..,*) et à écouter la loi. 39 b

v Différences (*viśeṣa*)

Les Bouddhas sont en tout semblables (*sarvaṃ samasamaṃ bhavati*) ; excepté en ce qui concerne la durée de la vie (*āyus*), le nom, la famille (*kula*) et le corps (*kāya*) ; ces quatre étant courts ou développés (*caturṇāṃ dharmāṇām hrāsavṛddhyā*), il y a différence (*vilakṣaṇatā*) entre les Bouddhas, mais non point autrement [2].

---

(1) Explication qui justifie l'équivalent tibétain *bcom ldan hdas*. (Tib. Lebensbeschreibung, note 15). — Burnouf, Intr. p. 72 et Lotus, p. 484 ; Rajendralāl Mitra, trad. du Lalita, p. 8 ; JPTS, 1886, Lettre amicale, st. 4. — Sumaṅgalavil. i, p. 33. — Tantras : yoṣidbhage sukhāvatyāṃ śukranādyāṃ pratiṣṭhitaḥ .... bhago mahāmudrā mahāprajñā tadyogād bhagavān.

(2) Comparer Wassilieff 286 (314) ; un vers (de l'Abhidharmakośa) cité dans Nāmasaṃgītiṭīkā, ad 141 et Abhisamayālaṃkārāloka :

samatā sarvabuddhānāṃ nāyurjātipramāṇataḥ.

Une femme n'obtient jamais la suprême Bodhi : parce que le Bodhisattva, quand il dépasse (*atyayāt*) le premier millénaire de sa carrière, abandonne la féminité. Les femmes sont, de nature, vicieuses et de mauvaise intelligence (*bahukleśa, duḥprajña*).

L'auteur a expliqué la suprême Bodhi à cinq points de vue. Il ajoute quelle est incompréhensible (*acintya*), car elle dépasse le chemin de la réflexion (*tarka*), infinie (*aprameya*) par l'infinité des qualités dont elle procède (°*samuditatvat*), supérieure (*anuttara*) pour la production des Śrāvakas, Pratyekas et Tathāgatas ; elle est donc la culminante, meilleure, choisie et perfectionnée Bodhi (*agra, śreṣṭha, vara, praṇīta*).

Chapitre viii

Balagotra [1] [40 b-47 a]

Nous avons expliqué en quoi le Bodhisattva doit s'exercer ; reste à savoir comment il doit s'y exercer [2] : il doit 1. surabonder d'adhésion (*adhimuktibahula*) ; 2. étudier, ' poursuivre ', le dharma [c'est-à-dire les textes, les principes de la conduite et du savoir] (*dharmaparyeṣṭi*) ; 3. enseigner le dharma (*deśanā*) ; 4. s'y conformer (*dharmānudharmapratipatti*) ; 5-6. donner direction intellectuelle et morale (*avavāda, anuśāsana*) ; 7. faire que ses actions soient toujours utiles à la conversion (« accompagnées des moyens », *upāyasahitam .... karma*).

§ i Adhésion (*adhimukti*)

Par *adhimukti*, il faut entendre complaisance (*ruci*) et certitude (*niścaya*) précédée de foi et d'amour (*śraddhāprasādapūrvaka*).
Elle a huit objets : 1. les trois excellents joyaux (*triṣu ratnaguṇeṣu*) ; 2. le pouvoir des Bouddhas et des Bodhisattvas (voir chap. v) ; 3. le *tattvārtha* (voir chap. iv) ; 4-5. la cause et l'effet

---

(1) Sur ce titre, voir p. 188, n. 1. — Le chapitre correspond aux chapitres X-XV du Sūtrālaṃkāra.

(2) *yatra śikṣitavyam .... yathā punaḥ śikṣitavyam.*

(ci-dessous p. 176) ; 6. le but à atteindre, qui diffère d'après les capacités de chacun ; 7. les moyens d'atteindre ce but ; 8. ce qui est bien dit (*subhāṣita*), c'est-à-dire sūtra, geya, vyākaraṇa, et les autres *dharmas*.

La surabondance d'*adhimukti* s'obtient par le zèle dans l'exercice de cette vertu (*abhyāsabahulīkāra*) et une ardente patience (*tīvrakṣānti*).

§ ii Étude du *dharma* (*dharmaparyeṣṭi*).

Le Bodhisattva qui étudie le *dharma*, qu'étudie-t-il ? comment ? dans quel but ?

A.

Il étudie 1. la corbeille des Bodhisattvas (*bodhisattvapiṭaka*), c'est-à-dire ce qui est *vaipulya*[1] dans l'Écriture aux douze membres (*dvādaśāṅgād vacogatād yad vaipulyam*) ; 2. la corbeille des Śrāvakas, c'est-à-dire le reste de l'Écriture ; 3. les traités non bouddhistes (*bāhyakāni śāstrāṇi*), c'est-à-dire la logique, la grammaire et la médecine (*hetuśāstra, śabda° vicikitsā°* [sic, voir ci-dessous]) ; 4. les arts et métiers mondains (*laukikāni śilpakarmasthānāni*) : la technique du travail d'orfèvre, de forgeron, de lapidaire, etc. (*suvarṇakārāyaskāramaṇikārakarmajñānaprabhṛtīni*). 40 b

Ces diverses connaissances ensemble constituent l'objet des cinq sciences (*pañca vidyāsthānāni*, MVyut. 76) qui sont 1. *ādhyātmikavidyā* ou *adhyātmavidyāśāstra*, (la doctrine propre aux Bouddhistes, par opposition à *bāhya*), c'est-à-dire la parole du Bouddha (*°vacana*), qui a deux aspects (*ākāra*), mettant en lumière la causalité, [= *pratītyasamutpāda*] et la doctrine de la rétribution (non destruction de l'acte, non jouissance d'un fruit non causé par l'agent) [2] ; 2. la logique, à deux aspects, mettant en lumière l'avantage de discuter (*kathā*) les objections de l'adversaire [3] et de

(1) Voir Kern, Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka, Académie d'Amsterdam, 1907. — Les Bodhisattvas *vaipulyasūtrāntadhara* de Lotus, VI, 7, prêchent le grand véhicule.

(2) *kṛtāvipraṇāśākṛtānabhyāgama*, voir *Muséon*, 1902, p. 49 (traduction du Bauddhadarśana, notes 187).

(3) *paropālambhakathānuśaṃsa°* ; MS. *°kārthā°*, mais Tib. *brjod*.

se dégager de ses approbations [1] ; 3. la grammaire, à deux aspects, renseignant sur l'étymologie et la stylistique [2] ; 4. la médecine (*vyādhicikitsāśāstra*), à quatre aspects : diagnostic, étiologie, thérapeutique, moyen préventifs ; 5. sciences techniques.

L'auteur explique l'*adhyātmavidyāśāstra*, sous ses deux aspects.

1. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la causalité (*hetuphala*) ?

A. D'abord les causes (*hetu* ; *pratyaya*, voir p. 178).

Dix catégories ou espèces de causes rendent compte de la causalité en tout cas de « causation » (*sarvahetusaṃgraha*), c'est-à-dire en ce qui concerne le *saṃkleśa* ou souillure, le *vyavadāna* ou purification, la production de ce qui n'est ni l'un ni l'autre (*avyakṛta*), par exemple, du grain, etc.

Ces dix causes sont :

1. *anuvyavahārahetu* [3] : le nom (*nāman*) [donné] aux choses (*sarvadharmaṇām*), la notion (*saṃjñā*) qui suit ce nom (*pūrvikā*) ; la dénomination, toute manière de parler (*abhilapa*) de ces choses,
41 a[4] qui suit cette notion, c'est ce qu'on appelle l'*anuvyavahārahetu* des diverses choses (*chos de dañ de dag gi...*) [En d'autres termes, l'essence des choses, les caractères qu'on leur attribue et auxquels correspond tout l'ensemble de nos rapports avec elles, notre activité, l'usage commun, l'expérience (*vyavahāra*), — sont causés par les noms, notions, appellations dont les choses sont l'objet] ;

2. *apekṣahetu* : par exemple, en considération (*apekṣya* = *bltos çiñ*) de la faim et de la soif, en raison (*rgyu las byuñ ba*) de la faim et de la soif, manger et boire : de même, main et action de recevoir (*len pai las*), pied et action d'aller et de venir ;

---

(1) *paratas cetirādaripramokṣanaśaṃsaparidīpanakara* ; je ne trouve pas *itirada* dans nos dictionnaires : le tibétain : *de lta ba smra ba* = *evaṃvada*.

(2) étymologie ? le MS. présente une lacune : .... *siddhyavasthānaparidīpana* ; les mots qui manquent sont représentés par le tibetain *skad kyi byiñs kyi ño bo* [sgrub pa... . — byiñs signifie *racine*. — stylistique ? *vakṣaṃskāra* = *thsigs legs par sbyor ba* = bon agencement des mots.

(3) Je ne trouve pas *anuvyavahāra* (*rjes su tha sñad hdogs pa*) dans nos dictionnaires. Voir note p. 190.

(4) La feuille 41 manque, et est suppleée par le tibétain.

3. *ākṣepahetu* : par exemple la graine en tant qu'elle « projette » ses produits (*svaphala*) jusqu'au dernier [1] ;

4. *parigrahakahetu* : causes auxiliaires pour la production de la pousse, etc. : terre, pluie, etc.

5. *abhinirvṛttihetu* : la graine en tant qu'elle « réalise » son fruit (ou produit) [2] [immédiat : c'est-à-dire, dans le développement de la plante, le moment qui suit immédiatement la graine] ;

6. *āvāhakahetu* : le fruit ou produit « réalisé » par la graine est la cause qui « transporte », fait aboutir à maturité (*vipākasyāvāhaka*) le fruit ultérieur « projeté » par la graine [3] : c'est-à-dire que les divers moments du développement de la plante, pousse, tige, etc. sont des *āvāhakahetus* des moments ultérieurs ;

7. *pratiniyamahetu* : la cause en tant qu'elle produit un effet déterminé : le grain suppose graine de blé, pousse de blé, etc. ;

8. *sahakārihetu* : cause coefficiente, qui est un complexe (*sāmagrī*) : nom générique de 2, 4, 5, 6 et 7 [4] ;

9. *virodha*° et *avirodhahetu* : cause faisant obstacle et cause ne faisant pas obstacle, contradictoire ou non contradictoire, à la naissance de l'effet : maladie du grain, absence de maladie. La première cause est de diverse nature [dans la manière dont elle fait obstacle] (*asādhāraṇa* = *mi mthun pa*) ; la seconde toujours la même [dans la manière dont elle ne fait pas obstacle]. On distingue six catégories de *virodhahetu*, suivant le mode de contradiction, par exemple lumière et obscurité, serpent et *nakula*, méditation du désagréable et passion .... Toutefois il s'agit ici du *virodha* appelé *skye ba dañ mi mthun pa*, (« ce qui est incompatible avec la naissance », *jātipratikūla ?*) : — « Quand il n'y a pas de cause (*pratyaya*) de naissance et qu'il y a une chose (*chos*) en contradiction avec la naissance (*jātivirodhin*, *jātiviruddha*), il n'y a point naissance », — et non pas de l'incompatibilité (*virodha*) de coexistence, de voisinage, etc.

---

(1) sa bon ni rañ gi hbras bu tha mai bar gyi hphen pai rgyu yin no.

(2) sa bon de ñid ni rañ gi hbras bu mṅon par hgrub pai rgyu yin no.

(3) sa bon las hgrub pai hbras bu de ni sa bon gyis hphans pai hbras bu phyi mai hdren pai rgyu yin no.

(4) On remarquera que dans les autres exposés de cette « causation » (ci-dessous p. 179, 180) le 3 est rangé parmi les *sahakārin*.

Ces causes [en écartant 1 et 2] se ramènent à deux : la cause génératrice (*janaka*), c'est-à-dire la graine en tant qu'elle projette [1] et qu'elle réalise [1] ; la cause de moyen [ou auxiliaire] (*upāya hetu*, *thabs kyi...*), c'est-à-dire les autres causes.

Il y a quatre *pratyayas* : *hetu*, *samanantara*, *ālambana* et *adhipatipratyaya*.

Le *hetupratyaya* est la cause (*hetu*) génératrice (*skyes pai rgyu gyur yin pa*) ;

L'*adhipatipratyaya* est la cause auxiliaire (*upāya*) ;

Le *samanantarapratyaya* et l'*ālambanapratyaya* sont [*pratyayas*] de la pensée et des succédanés de la pensée (*cittam*, *caittā dharmāḥ*). En effet la pensée et ses succédanés, non nés auparavant, étant « pris » (*parigrah*), [comme la graine l'est par la terre, la pluie, etc.]) par « ce qui ouvre occasion » (*skabs hbyed* [c'est-à-dire le *samanantara*, la pensée immédiatement précédente]), étant pris par l'*ālambana* [l'objet de la pensée, bleu, etc.], existent (*vartante*). Par conséquent ces deux *pratyayas* rentrent dans le *parigrahakahetu*.

On demande comment, par ces dix causes, sont produits 1. toutes les choses mondaines, 2. le *saṃkleśa*, 3. le *vyavadāna*.

i Le nom (*nāman*) des fruits de la terre (*sasya*) dont le monde vit, la notion de ces fruits (*saṃjñā*), les diverses manières d'en parler (*thsig tu brjod pa rnam pa sña thsogs*) : par exemple, blé, riz, etc. ; — sont l'*anuvyavahāra hetu* de ces fruits, *anuvyavahāra* consistant dans les ordres : « apporte ! prends ! dépose ! ».

En considération de la faim, la soif, la faiblesse corporelle ; en considération de la dégustation des aliments, le désir, la recherche, la manducation des fruits de la terre : c'est leur *apekṣāhetu*.

42 a [L'exposé des huit autres causes des fruits de la terre a été utilisé dans la définition générale qui précède, p. 176].

ii Si on applique cette théorie des dix catégories de causes au *pratītyasamutpāda* considéré dans sa progression (*anuloma*), c'est-à-dire au *saṃkleśa* [1], à la souillure, on voit que celle-ci a pour

(1) Voir la note, p.

1. *anuvyavahārahetu*, l'emploi (*vyavahāra*) de noms, notions, appellations (*vāk*) tels que *avidyā* [1], *saṃskāras*, etc. [Car ces données, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, n'existent que parce qu'on les nomme, qu'on les pense] ;

2. *apekṣāhetu*, la non-considération du caractère nocif des *saṃskāras*, etc. du processus *avidyā*, etc. ;

3. *ākṣepahetu*, les semences actuelles d'*avidyā*, etc., qui projettent la naissance, etc. dans une autre existence ;

4. *parigrahakahetu*, la fréquentation des mauvais, la non-audition de la bonne loi, le jugement erroné ou superficiel (*ayoniśo manasikāra*), la propulsion de l'habitude acquise (*pūrvābhyāsāvedha*) qui embrassent (*parigraha*) [les semences] d'*avidyā*, etc., pour les faire naître ;

5. *abhinirvṛttihetu*, diverses semences [d'*avidyā*, etc.] produisant *avidyā*, etc.

6. *āvāhakahetu*, la série des membres, d'*avidyā* à *bhava*, qui, par une succession de transport (*vāhanapāramparyeṇa*) « amènent » la naissance, la vieillesse et la mort, « projetées » comme on a vu à 3 ;

7. *pratiniyamahetu*, la série des membres d'*avidyā* à *bhava* ; car ils déterminent le *saṃkleśa* en produisaut une naissance infernale, animale, etc. ;

8. *sahakārihetu*, les causes 2-7 ; 42 b

9. *virodhahetu*, l'heureuse possession d'un *gotra* (*gotrasampad*, c'est-à-dire être qualifié pour entrer dans un des chemins de *nirvāṇa* ; voir Chap. vi, § 2), l'apparition d'un Bouddha, l'enseignement de la Bonne loi, la fréquentation des saints (*satpuruṣa*), l'audition de la Bonne loi, le jugement correct, la conformité à la loi (*dharmānudharmapratipatti*) : toutes les qualités et données « du parti de la Bodhi » (*bodhipakṣya*).

10. *avirodhahetu*, l'absence de ces heureuses circonstances.

iii On a, de même, pour la purification (*vyavadāna*),

1. *anuvyavahārahetu* : l'emploi des noms, notions, appellations

---

(1) L'*avidyā* est à la *vidyā* ce que l'ennemi (*amitra*) est à l'ami (*mitra*), donc un faux savoir. Voir Hastings' Encyclopœdia, s. voc. Dependent origination.

relativement à toutes les données favorables au *vyavadāna* (°*pakṣyeṣu*) et à la destruction, c'est-à-dire au nirvāṇa (*nirodhe ca nirvāṇe*) ;

2. *apekṣāhetu* : la considération du malheur inhérent aux *saṃskāras* (*saṃskārādīnavāpekṣā*). embrasser le *vyavadāna* (°*parigraha*), le réaliser (*pariniṣpatti*) [en raison de cette considération], c'est l'*apekṣāhetu* du *vyavadāna*, c'est-à-dire de l'expérience (*vyavahāra*) : « de la destruction de l'*avidyā* procède la destruction des *saṃskāras*, etc. » [en d'autres termes, de l'arrêt du *pratītyasamutpāda*, du *pratītyasamutpāda prātilomika*] ;

3. *ākṣepahetu* : la possession d'un *gotra* est, pour celui qui en est muni, la cause du *nirvāṇa* avec restes, sans restes ;

4. *parigrahakahetu* : le contraire des quatre causes du processus du *saṃkleśa* (« la maturité des sens (*indriya*) précédemment obtenue » s'opposant au *pūrvābhyāsavedha*) ;

5. *abhinirvṛttihetu* : les semences des qualités (*dharma*) pures (*anāsrava*), favorables à la Bodhi, semences comprises (*saṃgṛhīta*) dans le *gotra*, [c'est-à-dire constituant le *gotra*], réalisent ces qualités ;

6. *āvāhakahetu* : ces mêmes qualités, réalisées par leurs semences, « amènent » par stades successifs (*krameṇa*) le *nirvāṇadhātu* (avec et sans restes) ;

7. *pratiniyamahetu* : le *gotra* des Śrāvakas pour le nirvāṇa par le véhicule des Śrāvakas.... Le *vyavadāna* se trouve ainsi déterminé ;

8. *sahakārihetu* : *apekṣāhetu* en tant que favorable (°*pakṣya*) au *vyavadāna* et les autres *hetus* (2-7) ;

9. *virodhahetu* : le contraire des causes de *virodha* du *saṃkleśa* ;

43 a 10. *avirodhahetu* : le contraire du précédent.

B. *Phala*, fruit ou effet.[1]

On distingue cinq catégories, 1. fruit de rétribution (*vipākaphala*), 2. fruit d'écoulement (*niṣyanda*°), 3. fruit de dissociation (*visaṃyoga*°), 4. fruit de l'activité humaine (*puruṣakāra*°)[3], 5. fruit du régent (*adhipati*°) [2].

---

(1) Mahāvyutpatti, § 116.

(2) Le tibétain traduit *rgyu mthun pai hbras bu* : effet conforme ou semblable à la cause. — Voir Abhidharmakośav. : *tathā hi taddhetusa-*

1. Les actes, etc. (*dharmas*) mauvais mûrissent en mauvaise destinée, les bons non purs (*kuśalasāsrava*) en bonne destinée. [L'*acte* mûrit en *jouissance* (*bhoga*) ; il y a conformité, mais non ressemblance entre la cause et l'effet : donc *vipāka*, digestion].

2. L'exercice (*abhyāsa*), l'habitude du mal, produit complaisance (*ārāmatā*) dans le mal, abondance (*bahulatā*) de mal : de même pour le bien. Cette conformité par ressemblance (*°sādṛśyena... anuvartanatā*) de l'effet postérieur et de l'acte antérieur, c'est le fruit d'écoulement.

3. Le chemin à huit branches produit la destruction des passions (*kleśa*), ce qui est le fruit de dissociation. — Le terme *visaṃyoga* ne s'emploie pas de la destruction des passions obtenue par le « chemin mondain » (*laukika mārga*) parce qu'elle n'est pas définitive.

4. Les fruits, grain, richesse (*lābha*), qu'on obtient ici-bas par l'agriculture, le commerce, le service du roi : écriture, calcul, (*gaṇana*), *nyasana* (dessin? dépot ?), *saṁkhyā*, *mudrā* (voir Divyāvadāna, p. 3. 18, etc.) (*yadi vā rājapauruṣyena lipi — mudrayā*). L'auteur écarte l'activité technique (*śilpakarmasthānam aniśritena puruṣakāreṇa...*).

5. La connaissance visuelle est un *adhipatiphala* : son régent

---

dṛśotpatter niṣyandaphalam, tadbalenotpatteḥ puruṣakāraphalam, avighnabhāvāvasthānenotpatteś cādhipatiphalam. — ...*utpattimato hi sadṛśo dharma utpattimān niṣyandaphalam.* — Bodhicaryāvatāra, VI, 14 (p. 176, note, ou on effacera la référence à *rgyu-ba*) ; Mahāvastu, ii, p. 546 ; Çikṣās, 181. 10 ; Madhyamakāvatāra, 51. 6 (trad. *Muséon*, 1907, p. 297) Childers et JPTS, 1889, p. 205 (Jāt. i, 409, iii, 429, iv, 16 ; Jāt. i. 425, (comp. Abhidharmakośav. : *niṣyandābhāvād iti mūtrapurīṣābhāvāt*), Sum. p. 202 *sarīranissanda*). — Dans Abhidhammasaṃgaha viii, 3 (trad. Aung et Rhys Davids) : *sokādivacanam ... nissandaphatanidassanam* = ... meant to show the incidental consequences of birth. — Daśabhūmaka, vi (voir Madh. avatāra. 187. 6) *karmaniṣyando jātiḥ* : las kyi rgyu mthun pa ni skye ba). — Le terme *niṣyanda* garde sa valeur étymologique ; s'emploie dans le sens de cause sans plus ; acquiert, dans l'Abhidharma sanscrit la valeur de « effet semblable à la cause » (*niṣyando hetusadṛśa iti*).

(3) Abhidharmakośa : *yasya hi balena ya utpadyate prāpyate vā* [*dharmaḥ*], *sa tasya puruṣakāraphalam.*

est l'œil ; de même pour les vingt-deux sens qui exercent chacun leur maîtrise (*ādhipatya*) sur leur effet spécial [1].

43 b **2**. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la doctrine exacte de la rétribution ? — « On ne profite pas de ce qu'on n'a pas fait ; ce qu'on a fait ne périt pas ». Instruit de la sorte, le Bodhisattva purifie et accroit son savoir, sa force, son *gotra*.

B.

Comment étudie le Bodhisattva ?

Avec ' zèle et vénération (*gaurava*) ' pour la « bonne parole » (il traverserait un plancher (*bhūmi*) de fer rouge pour entendre un seul *subhāṣita*) ; il l'écoute sans fatigue, sans satiété, avec foi, avec amour, avec une âme attendrie, « humide » (*ārdrasaṃtāna*), avec une vue droite (*ṛjukadṛṣṭi*).

Il va (*upasaṃkrāmati*) à celui qui enseigne la loi (*dharmabhāṇaka*), par amour pour les vertus et la loi, non pour critiquer, par vénération, non avec orgueil et obstination.... Doué d'*upasaṃkramaṇa*, il écoute avec un cœur pur (*asaṃkliṣṭa*) et sans distraction.

44 a Avec un cœur pur, c'est-à-dire 1. sans *stambha* (obstination), 2. sans *avamanyanā* (mépris), 3. sans *laya* (découragement) :

1. écouter au moment voulu, avec respect, avec docilité (*śuśrūṣamāṇa*), sans murmurer (*na tu sūyan ?*), sans ..... (*na tu vidhīyamāna*), sans chercher des objections ;

2. vénération (*gaurava*) pour la loi et celui qui l'enseigne ; ne pas les ravaler (*dharmam aparibhavan*) ;

3. ne pas se ravaler soi-même.

Sans distraction (*avikṣipta*), c'est-à-dire en pensant à s'instruire (*ājñācitta* ??), avec la pensée concentrée (*ekāgra*), l'ouie appliquée (*avahitaśrotra*), l'esprit humblement disposé (?) ou tendu (*samāvarjitamānasa*), faisant attention de toute son âme (*sarvacetasā samanvāhṛtya* (voir MVyut. 245, 853-854).

C.[2]

Le Bodhisattva étudie 1. la parole du Bouddha, pour réaliser

(1) Voir Sarvadarśana (B. Ind.), p. 20. 2 ; Saṃkara ad ii. 2, 2 etc. (*Muséon*, 1901, p. 193-4).

(2) Comparer Sūtrālaṃkāra, XI, 60.

la conformité au *dharma* (*dharmānudharmapratipatti*), et la manifester aux autres ;

2. la logique, pour connaître le ' mal-dit ' et ' mal-exprimé ' (*durbhāṣitadurlapitatā*) de « cette discipline » (*tasyaiva śāstrasya* : la théologie bouddhique), pour critiquer les systèmes adverses, pour convertir à « cette religion » (*asmin śāsane*, notre religion bouddhique),pour confirmer les convertis (*prasannānāṃ bhūyobhārāya*) ;

3. la grammaire, pour s'attirer la confiance de ceux qui tiennent au langage savant (ou sanscrit) (*saṃskṛtalapitādhimukta*), et aussi pour s'entendre dans les diverses étymologies d'un même mot significatif, grâce à l'examen des mots et des syllabes bien prononcés (ou expliqués)(?) (*suniruktapadavyañjananirūpaṇatayā ekasya cārthasya nānāprakā[ra]niruktyanuvyavahārānupraveśārtham*) ;

4. la médecine, pour soulager, guérir les malades, et s'attirer la sympathie (*anugrahārtham*) du peuple (*mahājanakāya*) ;

5. les arts techniques, pour procurer facilement, au bénéfice des créatures, les diverses choses utiles (*bhoga*) ; pour obtenir l'estime (*bahumāna*) des créatures ; pour obtenir la sympathie en communiquant son savoir.

En général, le Bodhisattva étudie ces cinq objets de connaissance (*vidyāsthāna*) pour compléter le grand « équipement » de savoir de la suprême Bodhi, car cet entraînement universel (*sarvatraiva.. ..śikṣamāṇa*) est une condition du savoir sans obstacle d'omniscient.

§ iii Enseignement (*deśanā*)[1].

1. Objet de l'enseignement : le Bodhisattva enseigne ce qu'il étudie.

2. Méthode : il enseigne de deux manières, ses discours ou sermons (*kathā*) étant « convenables » (*anuloma*) et « purs » (*pariśuddha*)[2]. 44 b

3. But : le même que le but de l'étude.

A. Quinze caractères du discours « convenable » :

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. xii.
(2) Comp. M. Vyut, 63. 9; Sumaṅgalavil. i, p. 177.

1. n'enseigner qu'à un auditeur dont la tenue est respectueuse.... (préceptes du Prātimokṣa, MVyut. 23, 768 et autres Sekhiyas) [*kālena satkṛtya* du sommaire, fol. 15 a] ;

2. enseigner à tout le monde ;

3. enseigner tout, « sans être jaloux du *dharma*, sans fermer le poing comme font les maîtres » ; (*dharmamātsaryam akurvan nācāryamuṣṭiṃ* [1] *dharmeṣu karoti*) ; [2 et 3 manquent dans le sommaire] ;

4. instruire (*uddiśati*) en suivant l'ordre des mots et syllabes [*anupūrvam* du sommaire] ;

5. diviser en mots et en syllabes [*anusaṃdhi*] ;

6. instruire sur des choses (*dharma* et *artha*) utiles (*arthopasaṃhita*) et non nocives [*anusahitam*] ;

7-9. Il met en langage figuré le discours qui doit être mis en langage figuré ; de même, il est impressionnant, enflammant, joyeux (?) (*saṃdarśayitavyam* [*katham*] *saṃdarśayati, ... samādāpayati .... samuttejayati .... sampraharṣayati*) [2] ;

10-11. Son discours est toujours muni des arguments (*pramāṇa*) d'évidence, de raisonnement, d'écriture ; la clarté (*avyākula*) du discours et son caractère favorable à l'acquisition d'une bonne destinée (*sugatigamananānukūla*) ne le dispensent pas des *pramāṇas* [3];

12. Son discours est facile, non ardu ;

13. fondé sur les quatre vérités [*ānudhārmikī*] ;

14. en rapport avec l'assemblée devant laquelle il est tenu [*yathāparṣat*] ;

B. Le discours du Bodhisattva est pur, car il enseigne

(1) Voir Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi (Leipzig, 1908) p. 19, qui signale Dīgha, ii, p. 100 etc. — M. Vyut, 245.123 ; Rockhill, Life, p. 131 (slob dpon gyi dpe mkhyud) reproduit la version de Schmidt : geitzig in Mittheilung od. Ausleihen von Büchern.

(2) Le sommaire porte *harṣayatā rocayatā toṣayatā ... tsāhayatā anarasādayatā*, précédés de *anusahitam*, suivis de *yuktā kathā*.

(3) Je suis l'interprétation de Bendall *nāpramāṇayuktām .... avyākulamapi*) ; mais on peut lire, avec le sommaire,

10 discours muni de preuves, et non démuni de preuves [=*yuktā kathā*]

11 favorable aux bonnes destinées [*suhita*]

12 clair (*avyākulā*) [= *avyavakīrṇā*]

13 facile (*supraveśā*).

1. avec affection pour ceux qui l'offensent (*maitracittatā*) ;
2. avec le désir du salut pour les méchants (*hitacittatā*) ;
3. avec pitié pour les malheureux, les égarés (*pramatta*), les accablés (*dīna*) ;
4. sans esprit d'orgueil et de mépris ;
5. sans convoitise (*nirāmisa citta*). 45 a

Récapitulation des vingt caractères du bon sermon.

§ iv Activité conforme à la religion (*dharmānudharmapratipatti*).

« L'activité conforme à la religion » est quintuple : 1. conformité (*anuvartanā*) corporelle, vocale et mentale, aux *dharmas* tels qu'ils ont été étudiés et pris ; 2. la *cintanā* correcte ; 3. la *bhavanā* correcte ; 4-5. éviter les actes corporels, etc., qui sont défendus par Bhagavat, et l'inverse. Voilà ce qu'on entend par *dharmānudharmapratipatti*.

A. L'auteur n'explique ni le premier point ni les deux derniers.

B. La réflexion correcte (*samyak cintanā*) comporte huit caractéristiques.

Le Bodhisattva solitaire, à l'écart, désirant réfléchir (*cintayitum*), peser (*tulayitum*), examiner (*upaparīkṣitum*), les textes (*dharma*) qu'il a appris (*śruta*),

1. laisse de côté les points (*sthāna*) qui, d'abord (*āditas*), sont [pour lui] incompréhensibles (*acintya*), — et de la sorte il évite la confusion (*saṃmoha*), la distraction (*citta vikṣepa*) ;

2. il médite sans interruption (*pratata*) avec persévérance et dévotion (*sātatyasatkṛtyaprayukta*), — ce qui fait qu'il distingue (*vijānāti*) ce qu'il ne distinguait pas d'abord — et qu'il garde sans défaillance le sens [du texte] une fois acquis ;

3. certains textes ou points de doctrine (*dharmas*), il les examine et les pénètre rationnellement (*yuktyā*), — ce qui fait qu'il est autonome (*aparapratyaya*) à l'égard de ces *dharmas* ainsi fouillés (*parīkṣita*) ;

4. d'autres textes, il y adhère simplement (*adhimucyate*), disant : « ces *dharmas* sont à la portée des Tathāgatas, ne sont pas à la portée de notre intelligence (*buddhi*) » ;

5. il s'attache [1] au sens exact (*anavadya artha*), et non pas à la lettre ; — ce qui lui permet de pénétrer tous les discours intentionnels des Bouddhas (*saṃdhāyavacana*) ;

45 b 6. il connaît les *kālapadeśas* et les *mahāpadeśas* [2], — c'est pourquoi rien ne peut le faire choir de la réalité (*tattvārtha*, voir Chap. iv) ;

7. il entre en réflexion (*cintāṃ praviśati*) par *ādipraveśa* (°*ena*), c'est-à-dire, d'après la glose : « d'abord (*āditas*) entrant (*anupraviçam*) en réflexion, il obtient une patience (*kṣānti*) qu'il ne possédait pas auparavant » ;

8. une fois entré, par des actes répétés d'attention, il conduit [cette patience ?] à solidité (*sāratā*) ;

C. La *bhāvanā* est quadruple : 1. *śamatha*, 2. *vipaśyanā*, 3. exercice (*abhyāsa*) des deux, 4. pleine satisfaction (*abhirati*) dans les deux.

1. *śamatha*, quiétude. Quand le Bodhisattva est bien en possession (*susamāttatva*) de l'octuple réflexion, il prend comme objet (*ālambana*,fulcrum) pour y lier (*upanibadhya*) sa pensée, le *vastumātra*, l'*arthamātra* indicible (voir chap. iv), et vise (*adhimucyamāna*) tous les objets (*ālambana*) par un jugement (*saṃjñāmasikāreṇa*) exempt de toute « donnée intellectuelle ou verbale » (*prapañca*) et de tout trouble (*cittapariplava*) [3]. [Voilà pour l'extérieur.] Alors, pour l'intérieur (*adhyātmam*), il établit et affermit (*sthāpayati, avasthāpayati*) sa pensée sur les *nimittas* (signes précurseurs) de l'état de *samādhi* ; et le reste, jusque : il unifie, il concentre (*ekotīkaroti* [4], *samādhatte*) sa pensée. Voilà ce qu'on appelle *śamatha*.

2. *vipaśyanā*, clairvoyance. Par ce même *manaskāra* nourri

(1) *pratisaraṇa* ; sur les quatre *pratisaraṇas*, voir chap. xvii.

(2) Nous retrouverons ces deux catégories d'*apadeśa* au chap. XVII. — Voir pour *mahāpadeśa*, Dīgha ii, p. 124 et Nettipakaraṇa, p. 21. — ..*vācam kālena sāpadesam*, Sumaṅgalavil. i, p. 69 suiv., tib. *rmed dañ bcas pa*, dans Madhyamakāvatāra, trad. Muséon, 1907, p. 284, n. 8. — M. Vyut. 245, 1211 (*kāpadeśa*), 1212 (*yāpadeśa*).

(3) C'est-à-dire : il n'a, pour aucun objet où la pensée peut s'arrêter, ni jugement, ni notion. — Sur *saṃjñā*, notion, voir le « Compendium » de Aung et Rhys Davids, p. 40, et Dharmasaṃgraha, p. 41.

(4) M. Lévi a une note intéressante *ad* Sūtrālaṃkāra XIV, 14.

(*paribhāvita*) de quiétude, il y a attention aux *nimittas* des *dharmas* qui ont déjà été objet de réflexion, examen (*vicaya*), *pravicaya*, *dharma pravicaya* ... et le reste jusque ... instruction (*pāṇḍitya*), science (*prajñācāra*). C'est ce qu'on appelle *vipaśyanā*.

3. s'appliquer avec persévérance et dévotion à la quiétude et à la clairvoyance.

4. état de la pensée qui reste fixée dans ces *nimittas* de la quiétude et de la clairvoyance, s'y déroule (*vāhita*) sans effort et par sa propension naturelle (*svarāyeṇa*), y demeure, s'y attache, ne s'en écarte pas.

L'exercice produit le plaisir, le plaisir produit la pureté 1. de la quiétude, qui aboutit à la « béatitude corporelle » (*kāyapraśrabdhi*) de plus en plus grande ; 2. de la clairvoyance, qui aboutit à la « vision de savoir » (*jñānadarśana*) [1] de plus en plus grande. 46 a
C'est le double emploi de la *bhāvanā* d'écarter toute « mauvaise disposition » (*dauṣṭhulya*) des organes ou du corps en général (*āśrayagata*), et de purifier la « vision de savoir » portant sur tout objet de connaissance.

§ v Direction intellectuelle (*avavāda*) [2].

La direction spirituelle, (intellectuelle et morale), qu'un Bodhisattva exerce sur les créatures en général, qu'un Bodhisattva ou un Tathāgata exerce sur un Bodhisattva, comporte d'abord l'*avavāda*, instruction ou conseil. — Huit points à signaler :

1-4. Le Bodhisattva commence par examiner et connaître la pensée, les « organes » (*indriya*), la disposition (*āśaya*), les inclinations (*anuśaya*) de la personne qu'il veut conseiller.

5. Il la fait ensuite entrer (*avatārayati*) dans les diverses (vertus, etc.) d'entrée facile, et cela par les méthodes convenables dans chaque cas, soit par la méditation de l'horrible (*aśubha*), soit par la bienveillance (*maitrī*), soit par la doctrine de la « causation », soit par la distinction des *dhātus* (*dhātuprabheda* ; — comparer le

---

(1) Voir M. Vyut. 9, 16-18 ; 81, 10 ; Aung et Rhys Davids, Compendium, p. 67.

(2) Pour ce paragraphe et le suivant, comparer Sūtrālaṃkāra, chap. XIV.

nānadhātujñānabala), soit par l'*apānasmṛti* (réglementation du souffle...).

6. Puis il lui enseigne le « chemin du milieu (*madhyamā pratipad*) en tant qu'opposée à l'hérésie de la continuité (*śāśvata*) [identité de la créature d'existence en existence] ;

7. puis en tant qu'opposée à l'hérésie de l'interruption (*uccheda*).

8. Il la débarrasse de l'*abhimāna* : l'illusion qu'on a fait quand on n'a pas fait, obtenu [un fruit], réalisé (*sākṣātkar*) [la destruction des passions]...

Ces huit [= quatre] points se ramènent à trois :

1. donner un bon *ālambana* (point de méditation) pour commencer à fixer (*avasthiti*) la pensée non fixée (*asthita*) [ce qui correspond à 5] ;

2. enseigner un bon et approprié chemin (chemin du milieu) pour atteindre le but (*svārtha*) à celui dont la pensée est déjà fixée [correspond à 6-7] ;

46 b 3. empêcher celui qui a commencé sa tâche de s'arrêter en route (? *adhisthitasvakaryasya cāntarādhiṣṭhanaparityāga*.... et °*svakāryasyānantarā*°) [correspond à 8].

Par là le Bodhisattva purifie et accroît par degrés le *gotra* de huit forces [1] : *dhyanavimokṣasamāpattibala*, *indriyaparāparajñāna*°, *nānadhimuktijñāna*°, *nānādhatujñāna*°, *sarvatragāminīpratipajjñāna*°, *pūrvanivasānusmṛtijñāna*° *cyutyupapattijñāna*°, *āsravakṣayajñānabala*[2].

§ vi Direction morale (*anuśāsana*).

Cinq points :

1. interdire la pratique du mal (*sāvadyasamudācara*) ;

2. approuver [recommander, ordonner] la pratique du bien ;

3. réprimander [°*samcodanā*] ceux qui commettent des fautes [*skhalitasamudācāra*°] quant aux actes (*dharma*) interdits ou approuvés ;

(1) *aṣṭānāṃ balānāṃ gotraṃ krameṇa viśodhayati*... — On comprend en quoi consiste la purification d'un *gotra* : c'est purifier la personne qui a les prédispositions voulues (*gotra*) pour faire son salut comme Śrāvaka, Pratyeka, Bouddha, de telle sorte qu'elle entre dans le chemin des Srāvakas... et y progresse.

(2) Voir la liste des *balas*, M. Vyut, § 7. — Madhyamakāvatāra, VI, 211.

4. dans une intention pure (*akaluṣa*), impartiale (*aviparinata*), affectueuse (*snigdha*), « donner instrument de mémoire » (*smṛti-karanānupradāna*) pour produire l'attrition (*avasādana*) chez celui qui retombe ;

5. encourager celui qui se conduit bien (*samyakpratipanna*) en parlant amicalement de ses réelles qualités.

§ vii « Moyens » du Bodhisattva[1].

Il faut entendre par ' moyen ' (*upāya*), ce qui est moyen de conversion, plus exactement moyen de gagner d'abord la sympathie des personnes qu'on veut convertir. — Quel est l'acte (de corps, de voix ou de pensée) du Bodhisattva, qu'on appelle *upāyasaṃgṛhīta, upāyasahita,* intimement uni à un ' moyen ' de sympathie ? Les quatre *saṃgrahavastus* sont désignés en un mot : ' moyen ', suivant cette parole de Bhagavat : « Le Bodhisattva s'appelle Bodhisattva parce qu'il est doué de l'*upāya* qui est compris dans les quatre *saṃgrahavastus* »[2].

Mais pourquoi ces quatre sont-ils appelés *upāya ?*

Sont, à l'exclusion de tout autre, moyens de conversion (*vinaya*) de séduction (*saṃgraha*) des créatures,

1. le moyen *anugrāhaka* (d'attraction), c'est-à-dire le *saṃgrahavastu* appelé don (*dāna*). Les créatures « attirées » par le don matériel pensent qu'il y a lieu d'écouter et de faire ce que dit le Bodhisattva ;

2. le moyen *grāhaka* (qui fait prendre) : la parole aimable (*priyavāditā*). Quand il a donné, le Bodhisattva, par son amabilité, fait voir et fait accepter (*grāhayati*) ses raisonnements (*yukti*) ;

3. le moyen *avatāraka* (d'introduction) : l'*arthacaryā*[3]. Ces créatures ainsi prises et enseignées par les raisonnements (*yuktyā grāhitān saṃdarśitān*), il les retire du mal et les introduit dans le bien (*kuśala sthāna*) ;

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. XV.

(2) *catuḥsaṃgrahavastusaṃgṛhītenopāyena samanvāgato bodhisattvo bodhisattva ity ucyata iti.* — Voir ci-dessous chap. XV. — M. Vyut § 35.

(3) Défini dans Abhidharmakośavyākhyā : *svargāpavargakāraṇam artho lokasya, tasya sampādanam arthacaryā.* — Voir Jātakamālā, XIII, 23 etc.

4. le moyen *anuvartaka* (par conformité) : la *samānārthatā*[1], la conduite conforme aux paroles, pour éviter que les créatures disent : « impur, ... immoral toi-même, comment prêches-tu la pureté... ».

Est *upāyaparigṛhīta* tout acte du Bodhisattva où se trouvent, réunis ou séparés, ces moyens.

Note.

saṃkleśa et *vyavadāna* s'entendent de la pensée (*citta*) qui est la seule réalité. La métaphysique de l'école est ici en canse, voir Wassilieff, pp. 134 (144), 160 (174), 287 (315).

Le *pratītyasamutpāda*, « dependent origination », se développe, dit-on, en deux sens différents : *anuloma*, *pratiloma*, progressif et régressif. Sous le premier aspect, il est en effet « origination » (*utpāda*) : « de l'*avidyā*, les *saṃskāras*.. » ; sous le second, il est « cessation » (*nirodha*).

D'après les Yogācāras, le processus (*pravṛtti*) des éléments ou causes de l'existence (*bhavāṅga*, *avidyā*, etc.), est le *saṃkleśa*, souillure, obscurcissement (verdunkelung) de l'*ālayavijñāna* ou « âme ». L'arrêt (*nivṛtti*) des causes-effets successifs de l'existence, est le *vyavadāna*, la purification, la pureté du même *ālayavijñāna*.

A mon avis, il ne faut pas se représenter l'*ālayavijñāna* (verdunkelt seit unvordenklichen Zeit ... is zu ihrer uusprunglichen Reinheit zurückzuführen) comme existant *per se*, indépendamment de la série (*saṃtāna*) des états psychiques. Chaque membre de la série diffère en apparence, par son contenu, des membres qui le causent ou en résultent. Mais il leur est identique en réalité, en tant qu'il est pensée : la forme qu'il affecte est adventice (*āgantuka*). L'*ālayavijñāna* ou *ādānavijñāna* (aussi *mūlacitta*, *mūlavijñāna*), c'est donc la pensée toujours semblable à elle-même, substrat de tous les phénomènes, de toutes les formes qu'elle supporte ou paraît supporter.

Quelle est au juste la nature de ses formes, dont on dit qu'elles

---

(1) Voir chap. V, § ii, 2.

souillent ou obscurcissent la pensée essentielle, radicale (*mūla*), réceptacle (*ādāna*) ?

Par *saṃkleśa* de l'*ālayavijñāna*, on entend le processus des *vikalpas*, des noms, appellations, notions (*jalpa*, etc.) : le *nāmasaṃjñāvyavahāra*, « having to do with words, names, ideas », c'est-à-dire penser, identifier les choses, les connaître par leurs caractéristiques supposées, leur donner un nom, en d'autres termes imposer noms et idées à l'indicible réalité. Cette « pratique » (*vyavahāra*) des noms et des idées, qui se poursuit depuis l'origine des temps, s'appelle *anuvyavahārahetu* [1], en tant qu'elle est la cause particulière des *vyavahāras* successifs (des expériences, des manières d'être et de connaître) dont l'enchaînement constitue un cas déterminé de *pratītyasamutpāda* : 1. soit qu'il s'agisse du processus de souillure : on accomplit des actes noirs, on choit dans le désir, etc., parce qu'on nomme, parce qu'on pense les *dharmas* qui sont « du parti » du *saṃsāra*, du *saṃkleśa* ; 2. soit qu'il s'agisse de l'arrêt du *pratītyasamutpāda*, lequel suppose l'idée de pureté à atteindre, la notion de *nirvāṇa*, etc. ; 3. soit qu'il s'agisse, non plus de la « causation » interne, mais des innombrables cas de la causation dite externe (*bāhya pratītyasamutpāda*) [en réalité, il n'existe pas de graine, de pousse, de fleur, etc., en dehors de la pensée ; mais le *vyavahāra* qui consiste à penser « graine, terre, pluie », entraîne un *vyavahāra* qui consiste à penser « pousse, etc. » ; et enfin un *vyavahāra* qui nous fait reconnaître dans le fruit du manguier le goût correspondant aux qualités de la graine.]

La logique de Dignāga repose sur les mêmes principes d'idéalisme (voir Stcherbatskoï, Muséon, 1904, p. 131).

---

(1) « Cause de *vyavāhāras* conformes à elle-même ». [On a, en effet, un *bodhipakṣyadharmanāmasaṃjñāvyavahāra*, cause d'une série de *vyavahāras* aboutissant à la *bodhi*].

FRAGMENT DU KĀTANTRA

PROVENANT DE KOUTCHA

Le feuillet dont nous donnons ici le texte fait partie des mss. trouvés par la mission Pelliot sur le site du temple de Douldour-âqour à Koutcha (Turkestan chinois). Il mesure 28 × 7 1/2 cm. et contient sur chaque face 5 lignes en brâhmî. Il est, comme d'ordinaire, percé d'un trou à gauche pour le passage d'un cordon. Le papier a été rongé en maint endroit par les termites, mais les caractères manquants se laissent facilement restituer.

Au bord gauche du verso, entre la deuxième et la troisième ligne, se lit le chiffre 7, qui doit être le numéro du feuillet.

Ce fragment contient les sûtras 1, 2, 4-9 de la grammaire Kātantra, sur le sandhi des voyelles. On sait que cette grammaire a été la plus répandue en Asie centrale : Sieg en a déjà publié quelques fragments provenant de la région de Tourfan (1).

Le Kātantra, tel que nous le connaissons par l'édition

---

(1) *Bruchstücke einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim Agïz, Chinesisch-Turkistan*, von Dr. E. Sieg. (Sitzungsber. der k. pr. Ak. 1907, XXV.) — *Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkistan.* (Ibid., 1908, VIII.) Les fragments publiés sont au nombre de 4 provenant des localités suivantes : Sängim Agïz (2 mss., l'un des sûtras sans commentaire, l'autre avec commentaire ; Murtuq (sans commentaire ; texte en çâradâ au revers d'un xylographe chinois ; Šorčuq (comm.).

inachevée d'Eggeling (Bibl. indica, 1874-1878), comprend des sūtras et une glose, cette dernière attribuée à Durgasiṃha. Le texte original commenté par Durga serait, selon la tradition, l'œuvre de Çarvavarman. Il ne s'ensuit pas que la répartition de l'ouvrage doive se faire ainsi : les sūtras à Çarvavarman, le commentaire à Durga : « Çarvavarman, dit Böhtlingk (1), passe, chez les commentateurs postérieurs, pour un interprétateur des sūtras, pour l'auteur de la Vṛtti, et on entend par Kātantra, non seulement les sūtras, mais aussi cette Vṛtti, et sans doute avec raison, car la grammaire de la langue ne pourrait s'apprendre à l'aide des 1401 sūtras sans l'aide de la Vṛtti... Ces faits pourraient-ils nous autoriser à considérer Çarvavarman comme étant aussi l'auteur des sūtras ?... Qu'est-ce qui, dans cette Vṛtti, appartient respectivement à Çarvavarman et à Durgasiṃha ? C'est ce qu'Eggeling, espérons-le, nous dira quelque jour. »

La réponse espérée n'est pas venue, et nous ne prétendons pas la donner ; mais peut-être notre feuillet pourra-t-il jeter quelque lumière sur la question.

Si on examine le commentaire qui nous est parvenu sous le nom de Durgasiṃha, on y reconnaît aisément deux parties : l'une *explicative*, contenant l'énoncé un peu développé de la règle avec des exemples à l'appui ; l'autre *complémentaire*, énumérant les particularités et les exceptions. Ce sont les deux genres de glose que les Hindous désignent par les termes de *vṛtti* et de *vārttika*.

Voici, par exemple, comment est traité le sandhi de *a* devant *o*, *au* (Kāt. 1, 2, 7, infra p. 198).

(1) O. Böhtlingk. *Ueber die Grammatik Kātantra*, ZDMG. 41 (1887), p. 658.

[*Sūtra.*] **okāre au aukāre ca.**

[*Vṛtti.*] Le son *a* précédant un son postérieur *o*, *au*, devient *au* et le son postérieur s'élide. [Exemples :] *tavaudanam. saupagavī.*

[*Vārttikas.*] 1. En vertu du mot *ca*, il y a élision des voyelles *a*, *ā* du préverbe devant *e*, *o* d'une racine : *prelayati, parokhati.* 2. Cette règle ne s'applique pas aux racines *i*, *edh* : *upaiti, upaidhate.* 3. Elle est facultative pour un dénominatif : *upekīyati* et *upaikīyati* ; *proṣadhīyati* et *prauṣadhīyati.* 4. Elle l'est aussi pour *oṣṭha* et *otu* dans un composé : *bimboṣṭhaḥ* et *bimbauṣṭhaḥ*, *sthūlotuḥ* et *sthūlautuḥ*. Pourquoi « dans un composé » ? Cf. *he chāttrauṣṭhaṃ paçya* ; *adyautuṃ paçya.* 5. Elle est constante pour *om* : *adyom* ; *som ity avocat.* 6. *akṣa* prend *au* devant *ūhiṇī* : *akṣauhiṇī*, « armée » ; et *pra* devant *ūḍha*, *ūḍhi* : *prauḍhaḥ*, *prauḍhiḥ.* 7. Devant *eṣa*, *eṣya*, [*pra*] prend *ai* : *praiṣaḥ, praiṣyaḥ.* 8. Mais après le racine *īṣ* l'élision est décommandée : *preṣaḥ, preṣyaḥ* (1).

En présence de cette division très nette, on peut supposer avec une égale vraisemblance soit que Durgasiṃha ait composé à la fois la Vṛtti et les Vārttikas, soit qu'il ait écrit les Vārttikas sur une Vṛtti préexistante. Or notre ms. fait pencher la balance en faveur de la seconde hypothèse : il contient en effet la Vṛtti à l'exclusion des Vārttikas et pourrait donc représenter l'état de l'œuvre antérieurement au travail de Durgasiṃha.

La comparaison des parties communes conduit à une autre constatation : tandis que les sūtras sont, de part et d'autre, absolument identiques, la Vṛtti présente quelques différences : la recension de Koutcha a un caractère plus élémentaire ; elle multiplie les exemples et prend soin de présenter les mots, d'abord sous leur forme originale, ensuite sous la forme rectifiée résultant de l'application du sandhi, tandis que l'autre recension se borne à citer cette dernière. Si l'hypothèse proposée plus haut est juste, Durgasiṃha ne se serait pas contenté d'ajouter des obser-

(1) *Lopasyāpavādaḥ* est manifestement hors de sa place : il doit être replacé après *īṣes tu*.

vations au commentaire de son devancier : il aurait encore allégé celui-ci de détails qu'il considérait comme superflus, ce qui expliquerait qu'on ait donné son nom à l'ensemble du commentaire. Cette double opération est assez bien exprimée par l'expression ambigue dont il se sert en tête de son ouvrage : « J'exposerai le Commentaire de Çarvavarman sur le Kātantra » (*Kātantrasya pravakṣyāmi vyākhyānaṃ çārvavarmikam*). Trilocanadāsa, dans sa *Pañjikā* (Eggeling, p. 466) donne de ce vers une interprétation un peu forcée : « Mais, dira-t-on, si *vyākhyāna* signifie « commentaire », comment peut-il être dit « de Çarvavarman », puisque le commentaire est composé présentement par Durgasiṃha ? C'est vrai : mais par suite de sa connexion avec les sūtras faits par Çarvavarman, le commentaire lui-même est dit de Çarvavarman, et c'est ainsi qu'on désigne vulgairement par le nom de Kātantra la Vṛtti et le reste, parce que tout cela s'y rattache. » La phrase s'explique beaucoup plus naturellement si Durgasiṃha complétait une glose de Çarvavarman.

Ce Çarvavarman, auteur réel ou supposé de la Vṛtti primitive, est-il aussi l'auteur des sūtras ? Telle était, on l'a vu, l'opinion de Böhtlingk ; telle est aussi celle de Sieg. Mais il est à remarquer que deux des fragments publiés par ce dernier ne comprennent que les sûtras, sans vṛtti. Il se peut que ce soit là l'état le plus ancien de l'ouvrage. Dans ce cas nous aurions à distinguer trois étapes dans son évolution :

1° OEuvre du Sūtrakāra : Sängim Agïz[1], Murtuq.

2° OEuvre du Vṛttikāra (Çarvavarman?) : Douldour-âqour.

3° OEuvre du Vārttikakāra (Durgasiṃha) : mss. indiens.

Quant aux mss. de Šorčuq et Sängin Agïs[2], qui semblent issus d'une tradition indépendante, leur origine peut

A

B

aisément s'expliquer : le Sûtrapâṭha, accompagné d'une glose sommaire, étant devenu en Asie centrale le manuel classique pour l'enseignement du sanskrit, les âcâryas ont dû l'arranger et le compléter à leur guise, donnant ainsi naissance à de multiples recensions.

Mais, à vrai dire, nos documents sont bien pauvres pour des conclusions aussi précises : il faut se borner à poser les questions que de nouvelles découvertes resoudront peut-être.

Pour faciliter la comparaison, nous donnons en regard l'un de l'autre le texte de l'édition d'Eggeling et celui du ms. de Douldour-âqour.

Recension de Durgasiṃha.	Recension de Douldour-âqour.
—	A
ṛvarṇe ar ‖ 1, 2, 4 ‖ avarṇe ṛvarṇe pare ar bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavarkāraḥ | sarkāreṇa ‖	(1) . . . . . . t(i) paraç ca lopam āpadyate [ya]th[ā] tava ṛṇam tavarṇṇam | tava ṝkāraḥ [ta]varkāraḥ | sā ṛddhiḥ | sarddhiḥ sā ṝ[kāram] (2) sarkāram ‖
ṛṇapravasanavatsatarakambaladaçānām ṛṇe kvacid aro'pi dīrghatā | ṛṇārṇam | prārṇam ity evamādayaḥ ‖ ṛte ca tṛtīyāsamāse | çītena ṛtaḥ | çītārtaḥ ‖ ṛti dhātor upasargasya | prārchati ‖ nāmadhātor vā | prārṣabhīyati | prarṣabhīyati ‖	
ḷvarṇe al ‖ 1, 2, 5 ‖ avarṇa ḷvarṇe pare al bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavalkāraḥ | salkāreṇa ‖	**ḷvarṇṇe a**[l] avarṇṇe (*sic*) eva pūrvvaḥ [ḷ]var[ṇṇe] [pa](r)e (al bha)vati paraç ca lopam āpadyate yathā tava ḷkāraḥ ta[va]lkāraḥ sa(3)ḷkāraḥ salkāraḥ ‖

upasargasya vā iti dhātor alo dīrghaḥ | upālkārīyati | upalkārīyati ||

ekāre ai aikāre ca || 1, 2, 6 ||
avarṇa ekāre aikāre ca pare air bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavaiṣā | saindrī ||

ekāre ai aikāre ca
[a]varṇṇa eva pūrvvaḥ ekāre aikāre ca pare ai bhavati (4) paraç ca lopam āpadyate [yathā] (tava) eṣā | tavaiṣā | sā eṣā | saiṣā | mama e[ṣā] (ma)mai(ṣ)ā | mayā eṣā mayaiṣā | [tava] airāvaṇaḥ tavairā[va]ṇaḥ | ma[yā] air(ā)vaṇaḥ mayairāvaṇaḥ ||

cakārādhikārāt kvacit pūrvo 'pi lupyate | eve cāniyoge | adyeva | iheva || niyoge tu | adyaiva gaccha | ihaiva tiṣṭha || svasyād aitvam īreriṇor api vaktavyam | svairam | svairī ||

okāre au aukāre ca || 1, 2, 7 ||
avarṇa okāre

okāre au aukāre ca |
avarṇṇa eva [pūrvvaḥ okāre]

B

aukāre ca pare aur bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavaudanam | saupagavī |

(1) (aukāre) ca pare au bhavati [para]ç ca lopam ā[pa]dyate yathā tava odana[ḥ] tavaudanaḥ tvayā odanaḥ . . . . . (2) mama auṣadham mamauṣa[dham ma]yā auṣadham mayauṣadham ||

cakārādhikārād upasargāvarṇalopo dhātor edotoḥ | prelayati | parokhati || iṇedhatyor na | upaiti upaidhate || nāmadhātor vā | upekīyati | upaikīyati | proṣadhīyati | prauṣadhīyati || oṣṭhotvoḥ samāse vā | bimboṣṭhaḥ | bimbauṣṭhaḥ | sthūlotuḥ sthūlautuḥ || samāsa iti kim | he chāttrauṣṭhaṃ

paçya | adyautuṃ paçya | omi ca nityam | adyom | som ity avocat || akṣasyautvam ūhinyām | akṣauhiṇī senā || prasyoḍhoḍhyoç ca | prauḍhaḥ | prauḍhiḥ || eṣaiṣyayor aitvaṃ lopasyāpavādaḥ | praiṣaḥ | praiṣyaḥ | īṣes tu preṣaḥ | praiṣyaḥ ||

ivarṇo yam asavarṇe na ca paro lopyaḥ || 1, 2, 8 ||
ivarṇo yam āpadyate 'savarṇe na ca paro lopyaḥ | dadhy atra | nady eṣā |

ivarṇa iti kim | pacati || asavarṇa iti kim | dadhi ||

vam uvarṇṇaḥ || 1, 2, 9 ||
uvarṇo vam āpadyate 'savarṇe na ca paro lopyaḥ | madhv atra | vadhvāsanam ||

ivarṇṇo yam a(sa)varṇṇe na ca paro lopyaḥ |
i(varṇṇaḥ) (3) pūrvvaḥ asavarṇṇe svare pare yakāram āpadyate [na] ca paro lopyaḥ yathā dadhi atra dadhy atra | dadhi ā[na] (4) ya dadhy ānaya | na(dī) atra nady atra | na[dī] a[taḥ na]dy ataḥ evaṃ sarvvatra ||

vam uvarṇṇaḥ
uvarṇṇaḥ pūrvva[ḥ] (5) [a]savarṇṇe svare pare vakāram āpadyate na ca paro lopyaḥ yathā madhv (atra) madhv atra madhu ānaya madhv ā . . . . .

L. Finot.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES (*suite*).

32, 35, t. [Le Rakṣas dit à Rāvaṇa :] O fils d'Ārya, sois vainqueur !

32, 35, t. Vijayasvāryaputreti.

g. La glose fait observer que l'expression *Āryaputra*, bien qu'employée ordinairement par les femmes seules à l'adresse de leurs maris, peut être aussi usitée par similitude, comme terme honorifique.

g. « Āryaputra, vijayasva » iti prasādyābhivādya ca kṛtāñjaliḥ sann upasthitaḥ ; āryaputraçabdo yady api strībhir bhartari prayujyate prāyeṇa, tathāpi pūjāmātre sāmānyataḥ prayogo 'pi bodhyaḥ.

Sarga 33, çloka 17, prav*a*tti est, sans doute, une faute d'impression pour prav*ṛ*tti : nouvelle. Les fautes de ce genre sont extrêmement rares dans mon texte. Voir cependant 34, 12 : va*c*anam pour va*d*anam. Après le çloka 25 du Sarga 33, Rāma donne en note deux çlokas rejetés par Kataka et maintenus par l'édition du sud où ils forment les deux derniers pādas du çloka 26, le çloka 27 tout entier et les deux premiers pādas du çloka 28. Les voici :

t. « Pareil [au bruit] de l'incendie qui dans l'été dévore une forêt, entends le bruit des gongs, le fracas des roues de chariots ; entends les hennissements des chevaux et aussi le son des Tūryas, pendant que, brandissant leurs armes, les Rākṣasas s'avancent à la suite de leurs chefs ».

t. « vanaṃ nirdahato gharme yathārūpaṃ vibhāvasoḥ ghaṇṭānāṃ çṛṇu nirghoṣaṃ rathānāṃ neminiḥsvanam hayānāṃ hreṣamāṇānāṃ çṛṇu tūryadhvaniṃ tathā udyatāyudhahastānāṃ Rākṣasendrānuyāyinām iti çlokadvayaṃ prakṣiptam iti Katakaḥ. »

Sarga 34, la glose, après avoir reproduit le troisième pāda du sixième çloka : « avagacchādya kartavyam », ajoute : « iti pāṅktaḥ pāṭha iti Katakaḥ ».

J'observe, à ce sujet, la variante de l'édition du sud qui donne ainsi les deux derniers pādas de ce même çloka : « avagacchāmy akartavyaṃ kartavyaṃ te madantare : Je vais t'apprendre ce qu'il te faut omettre ou faire dans mon intérêt ». L'édition de Bombay porte : « avagacchādya kartavyaṃ kartavyaṃ te madantare : Apprends ce qu'il te convient présentement de faire, [oui] de faire dans mon intérêt ». Le contexte paraît donner raison à la version de Bombay.

34, 16, t. En pénétrant [dans le bosquet d'Açokas, Saramā] vit la fille de Janaka, pareille à Çrī privée de son lotus, qui l'attendait.	34, 16, t. sā praviṣṭā tatas tatra dadarça Janakātmajām pratīkṣamāṇāṃ svām eva bhraṣṭapadmām iva Çriyam.
g. Elle l'attendait : « Quand donc reviendra Saramā ? » se disait-elle, en l'attendant : voilà le sens.	g. svām eva pratīkṣamāṇām ; kadāgamiṣyati Sarameti tadāgamaṃ pratīksamāṇām ity arthaḥ.

C'est la première fois, si je me souviens bien, que je rencontre cette forme de pronom réfléchi *svām* : en latin : quæ *seipsam* expectabat. On s'attendrait plutôt à *tām*.

Même sarga, çloka 20 et 23, on lit : *mantrivṛddha*, composé assez bizarre, me semble-t-il, d'autant plus que le çloka 20 porte : atisnigdhena... mantrivṛddhena : « par un vieux et très dévoué conseiller », deux adjectifs déclinés se rapportant à un substantif qui ne l'est pas. La glose dit : « atisnigdhena vṛddhena ca ». L'édition sud lit non pas « atisnigdhena », mais « aviddhena », qu'elle glose ainsi : « Aviddhanāmakena ». Le sens de la phrase est : « un vieux conseiller du nom d'Aviddha ». L'anomalie disparaît.

Sarga 40, çloka 13, le texte porte : *kandu*vat, et la glose lit : *kanduka*°. Or la première expression signifierait exclusivement : *poêle à frire*, d'après Böthlingk, ce qui n'offre ici aucun sens raisonnable, tandis que la seconde, outre cette signification, a celle plus ordinaire de *balle à jouer* : « krīḍāyāṃ talāhatakanduko yathā », comme s'exprime le commentateur, et c'est bien ce qu'il faut entendre dans ce passage. Il est fort possible toutefois que *kandu*, dont *kanduka* paraît être un diminutif, ait eu aussi ces deux significations. L'édition du sud porte *kantu*vat qui n'est nullement admissible, quel que soit le sens que l'on adopte.

40, 30, t. Ce fils de Savitar, dis-je, ayant accompli cet exploit...	40, 30, t. sa iti Savitṛsūnus tatra tat karma kṛtvā.

g. [Vālmīki] résume ce qu'il vient de dire. — g. uktam artham upasaṃharati : sa iti.

Je relève ce passage à cause de l'expression *iti* et du sens qu'elle a ici : *dis-je*. C'est la première fois que je rencontre cette tournure. L'édition sud semble avoir voulu éviter ce qui, peut-être, lui paraissait une anomalie ; elle écrit : *iti sa*, au lieu de *sa iti*.

41, 50, t. L'air était comme rempli et la terre couverte de Vānaras qui volaient vers Laṅkā, ou qui étaient campés sous [ses murs]. — 41, 50, t. pratipūrṇam ivākāçaṃ saṃpūrṇeva ca medinī Laṅkām upaniviṣṭaiç ca saṃpatadbhiç ca Vānaraiḥ.

g. L'air était rempli de [Vānaras] qui volaient, et la terre couverte de [Vānaras] qui campaient. — g. saṃpatadbhir ākāçaṃ pūrṇaṃ niviṣṭair medinī pūrṇā.

Le glossateur a peur que l'on ne s'y trompe.

Même sarga, çloka 70, la glose, après avoir reproduit le premier pāda : « yudhyasva mā dhṛtiṃ kṛtvā », ajoute : « iti pāṅktaḥ pāṭhaḥ ».

41, 72, t. [Rāma mande à Rāvaṇa :] Je te donne un utile conseil : prépare tes obsèques. — 41, 72, t. bravīmi tvāṃ hitaṃ vākyaṃ kriyatām aurdhvadehikam.

g. La glose explique qu'il s'agit de l'autre monde, d'un monde *supérieur* à celui-ci. Afin d'y monter au sortir de ce dernier, c'est-à-dire de son corps actuel, que Rāvaṇa prépare ses funérailles : les oblations et le reste. — g. dehād ūrdhvaṃ prāpta ūrdhvadehaḥ paralokas tatra hitaṃ dānādikam aurdhvadehikam.

42, 6, t. Cependant Rāma à la tête de son armée s'élançait avec entrain. Il vit que Laṅkā était gardée de toute part et pleine de Rākṣasas. — 42, 6, t. Rāghavaḥ saha sainyena mudito nāma pupluve ; Laṅkāṃ dadarça guptāṃ vai sarvato Rākṣasair vṛtām.

g. [Rāma] s'élançait joyeux, certes ; le mot *certes* (nāma) est [un pléonasme], un ornement de style. [Il s'élançait] sur les remparts : voilà ce qu'il faut suppléer. L'élan des singes étant moindre que celui de Rāma, [ils s'élançaient] après lui ; ou plus littéralement : le vol des Vānaras étant dépassé par Rāma, ils volaient sous lui, à sa suite. — g. muditaḥ pupluve, nāmaçabdo vākyālaṃkāre : prākārasamīpam iti çeṣaḥ Rāmādhirūḍhavānaraplavanaṃ Rāme upacaryate.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « pupluve nāma pūr-

vasthānāt prākārasamnikrstapra leçam prāptah . Il s'élança certes, il [quitta] son premier campement pour s'approcher des remparts ».

42, 12, t. Les officiers Haris se tenaient là debout, brandissant des cornes de montagne, d'énormes quartiers de roches et déracinant des arbres de toute espèce.

g. De petites cornes de montagne : « il y a *cornes* au front d'un mont, quand le sommet du roc présente des protubérances », dit le Nighaṇṭu.

42, 12, t. udyamya giriçṛṅgāṇi mahānti çikharāṇi ca, tarūmç cotpāṭya vividhāṃs tiṣṭhanti Hariyūthapāḥ.

g. giriçṛṅgāṇi sūkṣmāṇi : « çṛṅgaṃ syāt parvatasyāgre çikhare khaṇḍaçailake » iti Nighaṇṭuḥ.

42, 23, t. La porte orientale fut assiégée par le vaillant Kumuda qu'entouraient dix koṭis de Haris, à l'air victorieux.

g. Les termes d'*est* et les autres indiquent les régions d'Içāna, d'Agni de Nirṛti et de Vāyu. Comme on a parlé précédemment du siège par Nīla et les autres de la porte orientale et des autres portes ; ainsi, pour renforcer celles-ci, il y avait un poste à chaque angle. — Porte orientale, c'est-à-dire ici la zone intermédiaire entre cette porte (et la voisine).

42, 23, t. pūrvadvāram tu Kumudaḥ koṭibhir daçabhir vṛtaḥ āvṛtya balavāms tasthau Haribhir jitakāçibhiḥ.

g. tatprakāraḥ : pūrvadvāram ity ādi pūrvādiçabdā Īçānāgninirṛtivāyudikparāḥ Nīlādīnāṃ sākṣātpūrvādidvāranirodhakatāyāḥ prāguktatvāt ; evaṃ ca tad upodbalanārtham eṣāṃ tattatkoṇe sthitiḥ, pūrvadvāraṃ pūrvadvāropadiçam ity arthaḥ.

42, 38, t. A ce moment, de l'armée des Vānaras s'éleva de toute part une clameur qui remplit le Malaya avec ses plateaux, ses vallons et ses ravins.

g. Il fut poussé un cri tel que le Malaya en eût été rempli dans toute son étendue.

42, 38, t. tato Vānarasainyena mukto nādaḥ samantataḥ Malayaḥ pūrito yena sasānuprasthakandaraḥ.

g. yenātidūravartī Malayo 'pi pūritaḥ syāt tādṛço nādo muktaḥ ; sānur mahāprasthaḥ prasthaḥ kṣudrah.

La glose paraît supposer que le Malaya est ici comme un terme de comparaison. Le cri des singes était capable de remplir le Malaya. Cette montagne appartenait au Bhārata Varṣa, d'après le Bhāgavata Purāṇa. Le texte suppose que ce mont fut réellement plein de cette

clameur. La glose explique ensuite les deux termes de *sānu* et de *prastha*. Le *sānu* est un grand *prastha*, et conséquemment le *prastha* un petit [*sānu*] : voilà, je crois, une *conséquence* dont nul ne contestera la justesse.

42, 45, t. D'autres Rākṣasas, terribles, debout sur les remparts, déchiraient avec des crocs et des harpons, les Vānaras qui étaient à terre.

42, 45. t. Rākṣasās tv apare bhīmāḥ prākārasthā mahīṃ gatān Vānarān bhindipālaiç ca çalaiç caiva vyadārayan.

g. La glose signale ici un demi vers interpolé, d'après Kataka. L'édition sud ne parle pas de

g. atra : « Rākṣasās tv apare » ity ardhaṃ prakṣiptam iti Katakaḥ.

cette interpolation. Son texte, d'ailleurs, diffère un peu de l'édition de Bombay, dans tout ce passage.

43, 3, t. Les braves Rākṣasas sortirent, éveillant les échos des dix régions, guerriers aux terribles faits d'armes, impatients de voir Rāvaṇa victorieux.

43, 3, t. niryayū Rākṣasā vīrā nādayanto diço daça, Rākṣasā bhīmakarmāṇo Rāvaṇasya jayaiṣiṇaḥ.

g. Ils sortirent : par ce [mot] Vālmīki lui-même dissimule la retraite [des singes ?).

g. niryayur iti : anena Vālmīkināpi pratyavahāro dhvanitaḥ.

C'est la première fois, sauf erreur, que la glose cite le nom de Vālmīki, comme auteur.

43, 7. Prajaṅgha attaqua le toujours indomptable Saṃpāti, et le Vānara Hanumat Jambumālin.

43, 7. Prajaṅghena sa Saṃpātir nityaṃ durdharṣaṇo raṇe ; jambumālinam ārabdho Hanūmān api Vānaraḥ.

g. Prajaṅgha, le Rakṣas de ce nom : « Saṃpāti fut atteint de trois flèches par Prajaṅgha » : voilà (ce qui ressort) du *liṅga*.

g. Prajaṅghena tadākhyarakṣasā : « Saṃpātis tu tribhir bāṇaiḥ Prajaṅghena samāhataḥ » iti liṅgāt ; durdharṣaṇo duḥsahaḥ ; ārabdho yuddham ārabdhavān.

Je n'ai pas osé traduire ce mot que je rencontre pour la première fois comme terme de glose. Comme terme grammatical, il signifie *genre*. L'hémistiche, renfermé entre guillemets, est le premier du vers 20. Il est clair que *liṅga* exprime cela.

43, 28, t. Vajramuṣṭi, frappé par Mainda d'un coup de poing

43,28, t. Vajramuṣṭis tu Maindena muṣṭinā nihato raṇe papāta

dans la lutte, fut renversé sur le sol avec son chariot, ses chevaux, et leur conducteur : tel un pavillon de Suras.

sarathaḥ sāçvaḥ Surāṭṭa iva bhūtale.
g. aṭṭaḥ kṣaumam iti Katakaḥ ; vimānam ity anye.

La glose hésite sur le sens du terme *aṭṭa* qui, du reste, est diversement interprété, comme on peut s'en convaincre en consultant Böthlingk et ses deux suppléments. Kataka pense qu'il est question d'un objet de lin ou de soie, sans doute un pavillon ; d'autres estiment qu'il s'agit d'un *vimana*, d'un char ou d'un palais divin. *Adhuc sub judice lis est.* — *Vajramuṣṭi muṣṭinā* : calembourg.

Au lieu de *Surāṭṭa* l'édition sud, çloka 29, lit : *purāṭṭa* qu'elle glose ainsi : *puravalabhiḥ*. Le sens de *valabhi* reste assez vague : belvédère ? plate-forme ? créneau ?

44, 18, t. Ils se ruaient avec des hurlements de fureur ; on eût dit le mugissement des eaux, lors de la destruction finale des êtres.
g. Lors du bouleversement, à l'époque de la destruction finale.

44, 18, t. teṣām āpatatāṃ çabdaḥ kruddhānām api garjatām udvarta iva sattvānāṃ samudrāṇām abhūt svanaḥ.
g. udvarte pralayakāle.

Le substantif *udvarta* semble ignoré de Böthlingk. L'expression habituelle est *udvartana*.

Au lieu de : « utvarta iva *sattvānām* samudrāṇām abhūt svanaḥ », l'édition sud porte : ... *saptānam*... ce qui est, pour le moins, aussi satisfaisant.

44, 28, t. Indrajit très fatigué se rendit invisible.
g. Très fatigué, éprouvant une grande lassitude, Indrajit alors se rendit invisible : voilà la suite de l'idée.

44, 28, t. Indrajit... mahāyastas tatraivāntaradhīyata.
g. ... mahāyasto mahākhedaṃ prāpta Indrajit tu tatraivāntaradhīyatety anvayaḥ.

Le composé *mahāyastaḥ* est remplacé dans l'édition du sud, çloka 29, par, mahā*kayaḥ* qui vaut, sans doute, mieux comme composé, mais qui forme une expression banale.

Au sarga suivant, çloka 6, se lit le composé *kṣatavikṣatāḥ* qui semble formé de deux participes passés. L'édition du sud porte *kṣatavigrahāḥ*, qui ont les corps meurtris, blessés. L'expression est mieux venue.

46, 34, t. Puis, ayant pris de l'eau et murmuré de sages paroles,

46, 34, t. tataḥ salilam ādāya vidyayā parijapya ca Sugrīva-

le vertueux Vibhīṣaṇa essuya les yeux de Sugrīva.

netre dharmātmā pramamārja Vibhīṣaṇaḥ.

g. Le sens général de la glose est que Vibhīṣaṇa savait la puissance d'illusion propre aux Rākṣasas, ses congénères. Il lava le visage de Vibhīsaṇa et l'essuya, en lui adressant des paroles d'encouragement. Ce çloka n'est que le doublet du précédent, aussi manque-t-il dans beaucoup de manuscrits. L'édition du sud l'a gardé, c'est le çloka 36.

g. tataḥ sāmānyataḥ pramārjanānantaram, vidyayā tiraskaraṇīvidyā tiraskārakavidyayā parijapya : « parivīkṣya » iti pāṭhe 'py ayam evārthaḥ Rākṣasamāyāparijñānena dhairyasampādanaṃ caitatpramārjanasya phalam ; vastutaḥ : « tataḥ salilam » iti çloko bahupustakeṣu nāstīti, prāyeṇa prakṣipto 'yam ; tenendrajitaṃ dadarçeti tatkāryaprakāçakottaravākyābhāvāt.

48, 3, t. Ceux qui me disaient la compagne d'un Yajvan et l'épouse d'un Satrin, maintenant que Rāma est tué, aucun de ces savants n'a dit vrai !

48, 3, t. Yajvano mahiṣīṃ ye māṃ ūcuḥ patnīṃ ca satriṇaḥ te 'dya sarve hate Rāme jñānino 'nṛtavādinaḥ.

g. Après avoir rappelé que ce texte appartient au mêtre paṅkti, d'après Kataka, la glose donne la définition des mots *yajvan* et *satrin*. Le premier s'entend de celui qui offre des Açvamedhas et autres sacrifices, tandis que le second s'applique au sacrifiant qui consacre de nombreux jours et emploie un nombreux personnel à ces cérémonies.

g. ayam eva pāṅktaḥ pāṭha iti Katakaḥ. Yajvano 'çvamedhādiyāgakartuḥ ; satriṇoḥ bahudinasādhyabahukartṛkayāgakartuḥ.

48, 7, t. Pour les marques funestes qui prédestinent au veuvage les femmes infortunées, je ne les aperçois pas, en m'examinant bien, moi dont [pourtant] les signes de bonheur sont détruits.

48, 7, t. vaidhavyaṃ yānti yair nāryo 'lakṣaṇairbhāgyadurlabhāḥ nātmanas tāni paçyāmi paçyantī hatalakṣaṇā.

g. La glose se borne à traduire en d'autres termes ce vers que, dit-elle, beaucoup rejettent. L'édition sud écrit « lakṣaṇaiḥ » au lieu de « alakṣaṇaiḥ » en prenant ce mot dans le sens de

g. yair alakṣaṇair bhāgyadurlabhā durlabhabhāgyā vaidhavyaṃ yānti tāny ātmano na paçyāmi ; sulakṣaṇāni paçyanty api hatalakṣaṇā niṣphalalakṣaṇā jātāsmīti çeṣaḥ. Idaṃ padyaṃ

« marques », en général, et elle interprète « paçyantī » par « vimrçantī », synonyme.

prakṣīptam iti bahavaḥ.

48, 30, t. ... Voici l'observation que j'ai faite et que je te signale.

g. Trijaṭā, d'après l'aspect de Rāma, de Lakṣmana et des guerriers qui les entourent, conjecture que les deux héros sont encore en vie.

Pour l'expression « darçanaṃ dṛṣṭvā » au lieu de « dṛçyate » la glose renvoie à la règle de Pāṇini III, 3, 113, dont elle emprunte l'exemple.

48, 30, t. ... tādṛçaṃ darçanaṃ dṛṣṭvā mayā codīritaṃ tava.

g. tādṛçaṃ darçanaṃ jīvanasūcakam anayoḥ sainikānāṃ cākāraṃ dṛṣṭvā mayā tavānayor jīvanam udīritaṃ niveditaṃ dṛçyata iti darçanaḥ : karmaṇi lyuṭ : « rājabhojanāḥ çālayaḥ » itivat.

50, 28, t. Blessés, sans connaissance, et [déjà] sans vie, Bṛhaspati, à l'aide de charmes, de simples, accompagnés de mantras, les guérit.

g. La glose observe que Bṛhaspati guérit les Devas, mis à mal par les Dānavas, à l'aide de charmes, sous forme de méditations sur Garuḍa, etc., producteurs de la vie éternelle.

50, 28, t. tān ārtān naṣṭasaṃjñāṃç ca gatāsūṃç ca Bṛhaspatiḥ vidyābhir mantrayuktābhir oṣadhībhiç cikitsati.

g. ārtatvādidharmavato 'pi tān Bṛhaspatir vidyābhir Garuḍādidhyānarūpāmṛtajīvanībhis tādṛçībhir oṣadhībhiç ca cikitsaty acikitsat.

A la fin du sarga, la glose note qu'Agniveçya, glossateur, dont le nom, sauf erreur, se rencontre pour la première fois, indique ici, entre Vānaras et Rākṣasas, une suspension d'armes de deux jours.

Au sarga 51, çloka 16, la glose se sert, pour exprimer « la défaite » du terme « apajaya » que Böthlingk ignore.

54, 7, t. Entre bataillons de [Vānaras] et de Rākṣasas un beau combat eut lieu.

g. La glose explique que par le mot *tat* on doit entendre les Vānaras. On sait que *ca* pareillement remplace parfois, non seulement un substantif, mais un membre de phrase.

54, 7, t. tadrākṣasagaṇānāṃ ca suyuddhaṃ samavartata.

g. ... tadrākṣasagaṇānām : tacchabdena Vānarāḥ ; Vānararākṣasagaṇānām ity arthaḥ.

55, 11, t. Le temps, fort beau [jusque-là], devint affreux avec une âpre bise.

55, 11, t. ... abhavat sudine kāle durdinaṃ rūkṣamārūtam.

g. La glose se donne la peine de nous dire, ce que nous soupçonnions bien un peu, que le temps était beau, parce qu'il était exempt de ce qui constitue le mauvais temps, la pluie et le reste.

g. sudine varṣādikṛtadurdinaprasaktirahite.

Sarga 55, çloka 19, la glose précise le sens de *kauçeya* et traduit : « īṣatpāṇḍuravarṇa : couleur légèrement jaune ».

58, 41, t. Cette pluie de projectiles du Rākṣasa cruel, dans son impuissance à l'éviter, [Nīla] la reçut les yeux fermés, comme le taureau une ondée automnale qui survient à l'improviste.

58, 41, t. tasya bāṇagaṇān eva Rākṣasasya durātmanaḥ apārayan vārayitum pratyagṛhṇān nimīlitaḥ yathaiva govṛṣo varṣaṃ çāradaṃ çīghram āgatam.

g. D'après le glossateur, la pluie automnale est particulièrement forte.
Le mot « çaravarṣa » signifie à la fois « une pluie de dards » et « une pluie d'eau ».

g. apārayan vārayitum açaktaḥ san ; çāradaṃ varṣam, govṛṣasya çaratkāle prābalyaṃ kālasvabhāvāt, varṣasya tv anyathā tata eva tena nātikleçakaras tasya çaravarṣa iti sūcitam.

Au çloka 48 de ce sarga 58 se lit une expression assez curieuse : « vikrāntavijayau » que la glose rend ainsi : « vikrāntavijayau prāptaprāyavijayau ». J'ai cru, dans ma traduction, pouvoir, de mon côté, la rendre de cette façon : « vainqueurs des braves », en donnant le sens de brave, courageux, au mot « vikrānta ».

Même sarga çloka 54, je relève le mot : « gataçrīka : celui dont la splendeur, la fortune s'en est allée ». C'est la première fois que je rencontre ce composé.

59, 5, t. Moi-même, pour la perte de l'ennemi et le triomphe de mes armes, sans hésiter, je vais aller en personne [combattre] au premier rang sur ce champ de bataille étrange.

59, 5, t. so 'ham ripuvināçāya vijayāyāvicārayan svayam eva gamiṣyāmi raṇaçīrṣaṃ tad adbhutam.

g. N'hésitant pas, traitant l'armée ennemi comme un fétu. La glose interprète plutôt la pensée de Rāvaṇa que son langage même.

g. avicārayan ripubalaṃ tṛṇīkurvan ; raṇaçīrṣaṃ raṇamūrdhānam yuddhabhūmim iti arthaḥ.

Au çloka 16 du même sarga se lisent les expressions « *ati*ratha, *ati*vīra », au deuxième pāda ; puis, au quatrième, les deux autres « *ati*kāya, *ati*vṛddhakāya ». Ces répétitions qui nous choquent sont une beauté littéraire pour les Hindous.

L'édition de Bombay donne six pādas à chacun des deux çlokas 43 et 44 du même sarga, tandis que l'édition du sud fait trois çlokas de ces douze pādas, ce qui est plus logique.

Çloka 51 : « bhīmodyatadīptacāpam », composé bizarre que je trouve également dans l'édition sud 52, avec cette interversion : « *dīpto*dyata *bhīma*cāpam ». De part et d'autre, ce 2e pāda se termine par deux trochées, non par deux iambes. Même anomalie du 4e pāda, dans les deux éditions.

59, 55, t. Ce mien bras droit aux cinq branches que je tiens levé t'arrachera du corps la vie qui depuis longtemps y séjourne.

g. Cinq branches, [ma main] pourvue de cinq doigts. Je cite ce passage à cause de l'expression « dehe bhūtātmānaṃ cirosịtam » ; dans l'édition sud, 56, « dehodbhūtātmānam etc. Le lecteur remarquera ce qu'elle a d'étrange, tout en étant régulière et d'un sens fort clair.

59, 55, t. eṣa me dakṣiṇo bāhuḥ pañcaçākhaḥ samudyataḥ vidhamiṣyati te dehe bhūtātmānaṃ ciroṣitam.

g. pañcaçākhaḥ pañcāṅguliyuktaḥ tava dehe ciroṣitaṃ bhūtātmānaṃ tava dehād vidhamiṣyaty apahariṣyati.

Çloka 62, au lieu de « Surāsuraiḥ » qui n'offre aucun sens, il faut lire « Surāsurāḥ », ou avec l'édition du sud, 63, « sahāsuraiḥ », ce qui vaut mieux, puisqu'il vient d'être question des Surās ou Devās.

Çloka 69, l'édition de Bombay porte « paramarmābhibhedanaiḥ ». *Abhibhedana* que je lis pour la première fois n'est pas dans Böhtlingk. L'édition du sud, 71, écrit : « paramarmātibhedibhiḥ ».

Çloka 72, le mot « abhidhāvanam », pour marquer l'action d'assaillir quelqu'un, de lui courir sus, n'est pas dans Böhtlingk, non plus. L'édition sud, 74, glose le passage, non le mot : « atra iti karaṇaṃ draṣṭavyam », dit-elle en interprétant la pensée d'Hanumat.

59, 81, t. Le manège de Nīla fit pousser des hourras aux Plavaṃgamas qui s'amusaient de voir Rāvaṇa, dans cette lutte, déconcerté par ses bonds.

g. La glose estime avec raison que l'expression *labdhalakṣāḥ* manque de clarté ; elle précise : labdha*harṣaviṣayāḥ* : [leurs gestes] exprimant la joie qu'ils ressentaient.

59, 81, t. tatas te cukruçur hṛṣṭā labdhalakṣāḥ Plavaṃgamāḥ Nīlalāghavasaṃbhrāntaṃ dṛṣṭvā Rāvaṇam āhave.

g. Nīlalāghavasaṃbhrāntaṃ Rāvaṇaṃ dṛṣṭvā labdhalakṣā labdhaharṣaviṣayāḥ, ata eva hṛṣṭāḥ Plavaṃgamāç cukruçuḥ.

59, 91, t. Arrivé au milieu du champ de bataille, il s'arrêta, et debout, flamboyant, le majestueux Indra des Rākṣasas banda son arc.

59, 91, t. Asādya raṇamadhye tu vārayitvā sthito jvalan dhanur visphārayām āsa Rākṣasendraḥ pratāpavān.

g. La glose semble avoir lu *tam* au lieu de *tu*, et *sarvam* au lieu de *jvalan*. L'édition sud, 93, est conforme, en ce double point, à l'édition de Bombay dont elle diffère pour le 4e pāda qu'elle écrit : « kampayann iva medinīm ».

g. taṃ Saumitriṃ vārayitveti sarvaṃ kapibalam iti çeṣaḥ.

59, 108, t. Le puissant guerrier Raghu, atteint par l'épieu, gisait à terre, et projetait des flammes. Le roi se précipita soudain sur lui, tandis qu'il défaillait, et le saisit brusquement des deux mains.

59, 108, t. sa çaktimāñ çaktisamāhataḥ sañ jajvāla bhūmau sa Raghupravīraḥ; taṃ vihvalantaṃ sahasābhyupetya jagrāha rājā tarasā bhujābhyām.

g. D'après la glose, Rāvaṇa, après avoir terrassé Lakṣmaṇa, résolut de le jeter à la mer. Il avait été témoin du réveil des deux frères, lorsqu'ils avaient été enchaînés par le trait magique d'Indrajit ; de crainte que pareille chose ne se reproduisît, il voulut se saisir de Lakṣmana et le lancer à l'eau, dans la pensée que Rāma ne pourrait survivre à son fidèle compagnon.

g. çaktimān api mahābalavān api çaktisamāhataḥ sañ jajvāle : « papāta » iti pāṭhāntaram ; vihvalantaṃ vikalaṃ bhavantaṃ rājā Rāvaṇas tarasā balena Lakṣmaṇaṃ bhujābhyāṃ jagrāha ; Indrajidbaddhayor api punarutthānadarçanād idānīm api punarujjīvanabhayena gṛhītvā samudre prakṣepaṇīyaḥ ; tatra gate Rāmo 'sahāyo naṅkṣyaty evety āçayenāyam ārambhaḥ.

Aux çlokas 110 et 120 se lit l'expression « amīmāṃsyam » que je ne trouve pas ailleurs. Böhtlingk, art. « mīmāṃsya » cite ce double passage de l'édition de Bombay. L'édition du sud, çloka 112, porte « acintyaṃ svam », au lieu de « amīmāṃsyam », mais au çloka 122, elle emploie cette dernière expression.

Çloka 114, « rathopastha » mot qui se retrouve au sarga 71, çloka 75, et que je ne me souviens pas avoir vu ailleurs. Çloka 126, « vajraniṣpeṣaniṣṭhuram » expression rencontrée pour la première fois.

Le « Caryāgopura » dont il est mention, sarga 60, çloka 13, paraît désigner un ouvrage de fortification : le mot n'est pas dans Böhtlingk.

Le mot « kakuda » du çloka 18, que je traduis par boulevard, et la glose par « çreṣṭha », c'est la première fois que je le lis dans le Rāmāyana.

60, 46, t.... Ils lui broyaient les membres sous des monceaux de grosses poutres

60, 46, t. nijaghnuç cāsya gātrāṇi mahākāṣṭhakaṭaṁkaraiḥ.

g. La glose traduit « kaṭaṁkara » par « monceau ». Elle donne une variante : « kaṭaṁkaṭa » que Tīrtha, à son tour, rend par « fragment de colonne, de poteau ».

g. mahākāṣṭhānāṃ sthuṇādīnāṃ kaṭaṁkaraiḥ samūhaiḥ « kaṭaṁkaṭaiḥ » iti pāṭhaḥ ; kaṭamkaṭaḥ stambhabheda iti Tīrthaḥ.

L'édition sud, çloka 47, 2ᵉ pada, traduit « mahākāṣṭhakaṭaṁkaraiḥ » par « mahākāṣṭhāgrastambhaiḥ ». Il s'agirait donc de grandes poutres et de bois pointus.

63, 9, t. Le devoir, l'intérêt, le plaisir, ô chef des Rakṣas, l'homme les cultive, à l'occasion, tous les trois [ensemble] ou deux par deux.

63, 9, t. dharmam arthaṃ hi kāmaṃvā sarvānvā Rakṣasāṃ pate bhajate puruṣaḥ kāle trīṇi dvandvāni vā punaḥ.

g. Le fruit de la sagesse est la perfection du but de l'homme. *Hi* dans le sens de *ca*. Le matin, on s'occupe du devoir, l'après-midi, de l'intérêt, la nuit, du plaisir : chacune de ces trois choses en son temps. Pour le prince héritier [dont il est question au çloka suivant] il s'occupe alternativement de ses devoirs et de ses plaisirs [n'ayant pas encore d'affaires à gérer]. Dans l'intervalle, il s'adonne à de multiples occupations : tel est le sens.

g. atha buddhiphalaṃ puruṣārthasiddhir ity āha : dharmam iti ; hiç cārthe ; kāle tatra prātar dharmasevā, tato 'parāhṇe 'rthasevā, rātrau kāmaseveti svasvakāle trīṇi dharmādīni bhajate ; yuvarājādis tu dvandvāni vā dvandvāny eva dharmakāmadvikāny eva bhajate avāntarabhedād bahutvaṃ sevata ity arthaḥ.

L'édition du sud commente ainsi la double expression : « *trīṇi dvandvāni :* dharmārthau, arthadharmau, kāmārthau : le devoir et l'intérêt, l'intérêt et le devoir, le plaisir et l'intérêt ».

C'est la première fois que je relève le mot « rājamātra » du çloka 10. La glose de l'édition de Bombay le rend, on l'a vu, par « yuvarājan » ; et celle de l'édition du sud par « rājasadṛça ».

63, 28, t. Ainsi parla Rāvaṇa sur un ton ferme et dur.

g. La glose, en rappelant ce que vient de dire le roi des Rakṣas à son frère, s'exprime ainsi : « Fais-le si tu veux » : voilà la fermeté de langage. « Celui-là est un ami qui, etc. » : en voilà la dureté.

63, 28, t. tam athaivaṃ bruvāṇaṃ sa vacanaṃ dhīradāruṇam.

g. dhīradāruṇam : icchā cet kurv-ity ukter dhīratvam ; sa suhṛd ya ity ukter dāruṇatvam.

65, 53, t. Après avoir franchi l'enceinte à pied [Kumbhakarṇa], pareil à un mont, etc.

g. Comme il n'y avait point de char capable de le porter, [il sortit] à pied.

65, 53, t. sa laṅghayitvā prākāraṃ padbhyāṃ parvatasaṃnibhaḥ.

g. tadvahanakṣamavāhanābhāvāt padbhyām iti.

Sarga 67, çloka 20 : *pravihvala*, égaré, hors de soi, terme qui n'est pas dans Böhtlingk.

67, 168, t. L'énorme tête de Kumbhakarṇa, avec les boucles qui l'ornaient, avait l'éclat de la lune, quand, au lever du soleil, la nuit dissipée, elle plane au milieu [de l'espace].

g. La glose au lieu de « ornée de boucles d'oreilles » semble vouloir traduire « sans ses boucles d'oreilles », et elle rappelle à ce sujet les diverses acceptions d'*alam*, telles que les donne Amara : « ornement, suffisance, capacité, obstacle ». Je n'avais pas encore remarqué l'expression négative a-rātri, la non-nuit.

67, 168, t. Kumbhakarṇaçiro bhāti kuṇḍalālaṁkṛtaṃ mahat āditye 'bhyudite rātrau madhyastha iva candramāḥ.

g. Kumbhakarṇaçira iti : kuṇḍalābhyām alaṁkṛtaṃ vinākṛtam : alaṃ bhūṣaṇaparyāptiçaktivāraṇavācakam ity Amaraḥ. Kumbhakarṇasya çiraḥ ; arātrau prātaḥkāle āditye udite gaganamadhyasthacandramā iva niṣprabhaṃ bhātīty arthaḥ. Ayaṃ çlokaḥ prakṣipta iti bahavaḥ.

Beaucoup, observe Rāma, considèrent ce çloka comme interpolé.

L'édition sud note par des guillemets, avec une numérotation spéciale, entre les çlokas 103 et 104, treize çlokas donnés par là même comme suspects, tandis que l'édition de Bombay les insère, comme authentiques, avec quelques variantes. Ils vont ainsi du çloka 102 au çloka 115 exclusivement. Par contre, le çloka présent, qui est le 158e de l'édition sud, est donné comme authentique. Elle a lu *rātrau* et non *arātrau*, et commente ainsi cette expression : « rātrau āditye

Aditidevatāke Punarvasunakṣatre tārakādvayātmake abhyudite tanmadhyagataç candramā iva babhāv ity arthaḥ. Aditya, c'est-à-dire, la constellation de Punarvasu qui a pour divinité Aditi et se compose de deux étoiles, étant levée, [la tête de Kumbhakarṇa avec ses deux boucles] ressemblait à la lune au milieu de ces deux étoiles ». Cette explication ingénieuse est beaucoup plus vraisemblable que celle de la glose de Bombay : « La tête de Kumbhakarṇa brillait d'un pâle éclat, comme la lune au milieu du ciel, quand le soleil est levé ». Dans cette dernière interprétation, l'on sépare la tête des boucles d'oreilles pour l'envisager toute seule. Je rappelle que le frère de Rāvaṇa vient d'être décapité par Rāma.

67, 175, t. Dans leur allégresse, les nombreux Vānaras, dont les visages ressemblaient à des lotus épanouis, exaltèrent le prince Rāghava, qui voyait ses vœux comblés par la mort de son redoutable adversaire.

67, 175, t. praharṣam īyur bahavaç ca Vānarāḥ prabuddhapadmapratimair ivānanaiḥ ; apūjayan Rāghavam iṣṭabhāginam hate ripau bhīmabale nṛpātmajam.

g. La glose, après avoir traduit l'expression *pratima* par *rūpa*, observe qu'il ressort de là que la conjonction *iva*, comme, n'est pas inutile. Il semble assez pourtant, que l'expression comparative *pratima* la remplace et qu'elle constitue dès lors un pléonasme.

g. prabuddhapadmapratimair iva prabuddhapadmarūpair iva, ato nevaçabdavaiyarthyam ; iṣṭabhāginam iṣṭaprāptimantam.

68, 5, t. Kumbhakarṇa, ton frère, abattu par un trait de Kākutstha, n'est plus qu'un tronc mutilé, nu, pareil à un arbre consumé par l'incendie.

68, 5, t. Kumbhakarnas tava bhrātā Kākutsthaçarapīḍitaḥ agaṇḍabhūto vivṛto dāvadagdha iva drumaḥ.

g. La glose précise le sens du mot *agaṇḍa*, cadavre auquel on a coupé tête, mains et pieds, ou, peut-être, plus exactement, qui n'a plus ni tête, ni bras, ni jambes, un tronc ; dépouillé, c'est-à-dire sans vêtement, pareil à un arbre consumé par l'incendie, un arbre mort. Au lieu d'*agaṇḍabhūto*,

g. agaṇḍabhūtaḥ : « açiraḥpāṇipādas tu Kabandho 'gaṇḍa » ucyate ; vivṛto vivṛtakāyaḥ avastratvāt ; dāvadagdho druma iva praçānta ity anvayaḥ.

l'édition sud porte : *lagaṇḍabhūto*, et elle traduit par *piṇḍībhūto* : *masse* informe, expression qui correspond assez bien à l'idée de tronc. Le mot ne se trouve pas dans Böhtlingk.

69, 51, t. Les Plavaṁgamas frappaient à coups redoublés les Yātudhānas, avec des crêtes de rochers [qu'ils soulevaient] le corps tendu, ou avec leurs poings ; les yeux leur sortaient de la tête.	69, 51, t. nirjaghnuḥ sahasā vīrān Yātudhānān Plavaṁgamāḥ çailaçṛṅgān vitāṅgās te muṣṭibhir vāntalocanāḥ.
g. J'ai reproduit la glose presque littéralement dans ma traduction. C'est la première fois que je remarque l'expression « vāntalocana ».	g. çailaçṛṅgān vitāṅgā giriçikharair vyāptadehāḥ muṣṭibhir muṣṭiprahārair vāntalocanā bahirnirgatalocanāḥ

L'édition sud, çloka 52, interprète ce composé de la même façon. De plus, elle se donne la peine, comme Rāma, de traduire « avec les poings » par « à coups de poings », de peur qu'on ne s'y trompe.

Même sarga, çloka 94, se trouve le composé « muṣṭinirbhinnanimagnavakṣā, [Narāntaka], la poitrine enfoncée, brisée par ce coup de poing », où je relève deux adjectifs de suite, ce qui est assez anormal. La glose traduit : « muṣṭinā nirbhinnam, ata eva nimagnaṃ vakṣo yasya saḥ ».

Çloka 121, se lit le composé analogue « muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnamūrdhā, [Devāntaka], le crâne brisé, ouvert par ce coup de poing ». L'édition du sud écrit le premier, çloka 98 : muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnavakṣā », et l'autre, sarga 70, çloka 26 : muṣṭiniṣpiṣṭavikīrṇamūrdhā », sans glose.

Dans l'édition de Bombay, les sargas 69 et 70 n'en font qu'un. Voici comment s'en explique l'éditeur Rāma, après le çloka 97, dans une note : « atra sargāvacchedo bahuṣu pustakeṣu na dṛçyata ity asmābhir api na kṛtaḥ : pūrvottaravākyayor ekakartṛkayuddhavarṇanād iti Katakaḥ. Ici la coupe du sarga ne se remarque pas dans beaucoup d'exemplaires ; nous ne l'y faisons pas non plus, puisque ce qui précède et ce qui suit renferme la description du même combat, suivant Kataka » Mêmes guerriers, même lutte ; même drame, mêmes acteurs.

L'édition du sud recommence le sarga à partir du çloka 100e, qui correspond au 96e de l'édition de Bombay. Les deux éditions se rejoignent au 71e sarga. D'ailleurs, après le 162e çloka du sarga précédent,

l'édition de Bombay, dans la clausule habituelle, écrit : « iti... saptitamaḥ sargaḥ », sans plus faire mention du 69e sarga.

71, 72, t. Lancée de toutes ses forces, cette flèche aux nœuds adoucis, le puissant [guerrier] en frappa au front le prince des Rākṣasas.

71, 72, t. pūrṇāyatavisṛṣṭena çareṇa nataparvaṇā lalāṭe Rākṣasaçreṣṭham ājaghāna sa vīryavān.

g. Lancée de toutes ses forces, lancée, lâchée, après une pleine tension préalable [de l'arc], il l'en frappa au front : telle est la suite [de l'idée].

g. *pūrṇāyatavisṛṣṭena* pūrṇākarṣaṇapūrvakaṃ visṛṣṭena tyaktena lalāṭa ājaghānety anvayaḥ.

J'ai relevé le passage, à cause de ce composé de trois adjectifs, assez bizarre.

71, 85, t. Lakṣmaṇa lança son arme, [bien] adaptée, contre Atikāya.

71, 85, t. Lakṣmaṇaḥ çaram āhitam Atikāyāya cikṣepa.

g. Adaptée, ayant la puissance d'une arme divine [bien] adaptée.

g. āhitam āhitadivyāstraçaktim, astrarūpaṃ çaram.

La glose ici met une différence entre *astra* et *çara*. Le dernier mot qui signifie *roseau* semble désigner plus particulièrement une flèche ; et l'autre une arme de jet quelconque. Il est possible qu'ici pourtant Rāma veuille simplement dire qu'il s'agit d'un *roseau en forme de flèche*. Seule l'expression *āhita* garde quelque chose de vague, vu ses sens multiples : cueilli, choisi, adapté, etc. Tous reviennent à peu près au même.

71, 89, t. Alors Atikāya irrité lança un trait de Tvaṣṭar.

71, 89, t. tato 'tikāyaḥ saṁkruddhas Tvāṣṭram aiṣīkam utsṛjat.

g. de Tvaṣṭar, le [dard] appelé *aiṣīka* qui a pour divinité Tvaṣṭar.

g. Tvāṣṭraṃ Tvaṣṭṛdevatākam aiṣīkākhyam.

Īṣīka d'où se dérive *aiṣīka* signifie généralement brosse, peigne, et cependant les dictionnaires, tout en signalant cette dérivation certaine, donnent à *aiṣīka* le sens de roseau, chaume, fait de chaume, de roseau. Peut-être doit-on entendre par *īṣīka* la quenouille épineuse qui termine certain genre de roseaux et qu'on appelle vulgairement *peigne*, dans certains pays.

utsṛjat pour *udasṛjat*. L'absence de l'augment n'est point signalée, non plus que dans l'édition sud qui a le même texte, çloka 91.

73, 5, t. Vois aujourd'hui Rāma avec Lakṣmaṇa, le corps percé, dépecé par mes traits.

g. Le corps percé de mes traits et par suite dépecé.

73, 5, t. paçyādya Rāmaṃ saha Lakṣmaṇena madbāṇanirbhinnavikīrṇa deham.

g. madbāṇanirbhinnaḥ, ata eva vikīrṇo deho yasya tam.

Ces deux participes de suite, dans un composé, sont assez rares.

73, 8, t. [Indrajit] monta sur son char, dont la vitesse égalait celle du vent, attelé d'ânes excellents et pourvu d'armes.

g. C'est avec ces ânes excellents qu'il projette de combattre ; des monceaux d'arcs, d'épées, etc. : voilà ce dont [son char] est pourvu.

73, 8, t. samārurohānilatulyavegaṃ rathaṃ kharaçreṣṭhasamādhiyuktam.

g. kharaçreṣṭhaiḥ, samādhīyate yuddham ebhir iti ; samādhayo dhanuḥkhaṅgādayas taiç ca yuktam.

Je relève ce passage à cause du double sens donné au mot *samādhi*. L'édition sud qui a le même texte traduit ainsi : « kharaçreṣṭha*sambandha*yuktam », ce qui est un pléonasme : « attelé d'un attelage ». Il ressort de là que les deux commentateurs sont assez embarrassés du mot *samādhi*.

73, 10, t. Il était escorté de valeureux [guerriers] pleins d'entrain, nombreux, ayant à la main des arcs de choix.

g. La glose note un archaïsme dans la forme forte du participe *harṣamāṇā* et lui rend sa forme normale. L'édition sud donne le même texte, sans observation.

73, 10, tam... anujagmur mahābalāḥ saṃharṣamāṇā bahavo dhanuḥpravarapāṇayaḥ.

g. saṃharṣamāṇā ity ārṣam ; hṛṣyamāṇā ity arthaḥ.

73, 17, t. Le vaillant dompteur de ses ennemis, étant arrivé sur le champ de bataille, fit faire halte aux Rakṣas, près de son char, tout autour.

g. La glose remarque qu'il ne s'agit pas précisément du champ de bataille, comme le veut le texte, mais de l'endroit où Indrajit allait accomplir la cérémonie du Homa, pour s'assurer la

73, 17, t. sa saṃprāpya mahātejā yuddhabhūmim ariṃdamaḥ sthāpayām āsa Rakṣāṃsi rathaṃ prati samantataḥ.

g. yuddhabhūmiṃ yuddhajayasaṃpādakahoma sādhanabhūmim Nikumbhilāsthānam ity arthaḥ.

victoire, et que ce lieu était celui de la *Nikumbhilā* dont on retrouvera le nom plus loin : 87, 2. On l'a d'ailleurs lu déjà précédemment : V, 24, 45.

73, 54, t. Alors le magnanime prince des Rakṣas, qui décochait dans toutes les directions ses traits aigus et reluisants comme le soleil, en couvrit les Indras des singes et les décima.

73, 54, t. tataḥ sa Rakṣodhipatir mahātmā sarvā diço bāṇagataiḥ çitāgraiḥ pracchādayām āsa raviprakāçair vidārayām āsa ca Vānarendrān.

Rāma n'a point commenté ce çloka. Je le regrette, car il nous eût expliqué, peut-être, ce qu'il y a de singulier dans cette façon de dire : « diço bāṇagataiḥ çitāgraiḥ ». Je sais qu'au lieu de donner diçaḥ pour régime à « gataiḥ » on peut le donner en cette qualité à « pracchādayām āsa ». Il reste à expliquer « bāṇagataiḥ ». L'édition du sud, çloka 52, se tire d'affaire en écrivant : « bāṇa*gaṇaih* ». Seulement la question est de savoir si c'est bien là le texte primitif, ou un expédient.

Peut être vaut-il mieux voir là un composé retourné dans le genre de celui qu'on remarque au çloka 27 du sarga suivant : « vikramaparyāptaḥ » que la glose retourne ainsi : « paryāptavikramaḥ ». C'est ce qu'il y a de plus simple.

74, 40, t. Lāṅkā, remplie d'épouvante, semblait exécuter une danse nocturne.

g. Comme une danse, comme quelqu'un qui exécute une danse.

74, 40, t. Laṅkā trāsākulā rātrau pranṛtyevābhavat tadā.

g. pranṛtyeva pravṛttanṛtyeva.

Au lieu de pranṛtyeva, l'édition sud a pra*nṛtteva* qui n'offre pas grand sens.

Je ne crois pas avoir déjà noté « pranṛtya » dans le Rāmāyaṇa. Une autre expression non relevée jusqu'ici, non plus, et que j'estime assez rare, c'est « iyattā » qui se lit au çloka 71 du même sarga, mais dans la glose seulement, aussi je ne la cite que pour mémoire.

74, 71, t. A partir du moment où Haris et Rākṣasas se battirent dans Laṅkā, à partir de là, par amour-propre et sur l'ordre de Rāvana,

74, 71, t. yadā prabhṛti Laṅkāyām yudhyante HariRākṣasāḥ, tadā prabhṛti mānārtham ājñayā Rāvaṇasya ca,

72, t. tous les Rākṣasas, frappés dans la mêlée par les vaillants Kapis, les morts et les blessés, furent jetés à la mer.

72, t. ye hanyante raṇe tatra Rākṣasāḥ Kapikuñjaraiḥ hatā hatās tu kṣipyante sarva eva tu sāgare.

71, g. Voici le sens de la glose. Les deux Rāghavas et tous les singes, tombés sur le champ de bataille, avaient été ranimés par les herbes magiques introduites dans leurs narines. Les Rākṣasas, privés de cette panacée merveilleuse, ne pouvaient se relever, une fois tombés ; alors Rāvaṇa, pour empêcher l'ennemi de reconnaître le grand nombre des siens mis hors de combat, et par suite le petit nombre des survivants, ce qui ne ferait qu'exciter son courage, ordonna de jeter à la mer les morts et les blessés.

71, g. yadi mahauṣadhīnāṃ gandham āghrāya Rāghavau Haripravīṇāç ca yathāpūrvam atyantaṃ svasthās tadauṣadhigandhasya Rakṣaḥsādhāraṇatvāt teṣām anutthāne hetum āha : yadeti mānārtham arthaçabdo nivṛttivācī çatrūṇāṃ hataRākṣaseyattājñānābhāvārtham ity arthaḥ tat parijñāne tv avaçiṣṭabalasyālpīyastvaṃ jñātvā Vānarā Laṅkāṃ praviçeyuḥ, te mā pravekṣyann ity etadartho 'yaṃ Rāvaṇasyeçvarecchayā vicāraḥ.

72, g. Dans la répétition du mot *hata*, le glossateur voit l'intention marquée par Vālmīki de désigner tous les morts. Je crois entrer mieux dans la pensée du poète et dans celle qu'il prête à Rāma en lisant *hatā ahatāḥ ;* les morts et les blessés qui respiraient encore. Je reconnais cependant que la glose de l'édition du sud traduit comme celle de Bombay : *tous les morts.*

72, g. Hatāhatā iti vīpsā ; sarva eva hatā ity arthaḥ.

Une autre expression où je me permets d'être en désaccord avec ces deux glossateurs qui d'ailleurs le sont aussi entre eux, c'est « mānārtham » que je rends ainsi, en la prenant dans son sens large, « par amour-propre », dans un sentiment d'orgueil. L'édition de Bombay parle d'*artha* comme d'un mot qui indique la cessation, le renoncement. Voici comment traduit celle du sud : « mṛtaçarīrasaṁkhyāpratipatty artham : dans le but de rendre impossible [à l'ennemi] l'évaluation des morts ». Cette paraphrase rentre bien dans l'économie du passage, mais ne traduit pas exactement *māna*, ce me semble.

Le terme technique *vīpsā*, que je ne crois pas avoir lu jusqu'ici, se retrouve VII, 94, 22.

75, 2, t. Maintenant que Kumbhakarṇa est mort et que les jeunes princes ont péri, désormais Rāvaṇa ne peut plus nous nuire.

75, 2, t. yato hataḥ Kumbhakarṇaḥ kumārāç ca niṣūditāḥ nedānīm upanirhāraṃ Rāvaṇo dātum arhati.

g. La glose tente d'expliquer le sens d'*upanirhāra* que je n'ai relevé qu'ici et que Böhtlingk paraît ignorer. J'observe que *nirhāra* signifiant destruction, *upanirhāra* ne peut en être qu'une sorte de diminutif, une atténuation : de là ma traduction. Kataka pense qu'il s'agit de la protection de la ville qui devient impossible désormais à Rāvaṇa. Pour Tīrtha, cela veut dire que Rāvaṇa est incapable désormais de sortir pour offrir le combat. D'autres enfin estiment que d'ores et déjà, après tant de pertes, Rāvaṇa ne peut plus parler de trève, et que la cessation définitive des hostilités s'impose.

g. niṣūditāḥ Rāghavābhyām iti çeṣaḥ tasmād idānīm upanirhāraṃ purarakṣāṃ dātuṃ sampādayituṃ nārhatīti Katakaḥ. Upanirhāraṃ niṣkramya yuddhapradānam iti Tīrthaḥ. Upanirhāraṃ yuddhāvahāram asmākaṃ dātuṃ nārhatīty arthaḥ anenānyadā yuddhāvahāro jāta iti jñayata ity anye.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « yuddhāya upaniṣkramaṇam, atra āgraheṇa pretaniryāpanarūḍhanirhārapradaprayogaḥ ». Elle aussi traduit ce mot par « sortie », comme Tīrtha. Elle ajoute : « Ici l'emploi du mot *nirhāra* est amené par l'action de jeter les cadavres dont on s'empare ».

76, 32, t. Çoṇitākṣa et Yūpākṣa, bouillants de courage, engagèrent avec les deux Plavaṁgas une lutte ardente, acharnée, opiniâtre.

76, 32, t. tau Çoṇitākṣayūpākṣau Plavaṁgābhyāṃ tarasvinau cakratuḥ samare tīvram ākarṣotpāṭanaṃ bhṛçam.

g. La glose explique le composé « ākarṣotpāṭanam », formé de deux mots assez rares sous cette forme.

g. ākarṣa ākarṣaṇam ; utpāṭanam utthānam.

77, 7, t. Sur la pointe de sa massue venait se briser le groupe des vents. Le bruyant [héros] étincelait comme un feu sans fumée.

77, 7, t. parighāgreṇa puṣphoṭa vātagranthir mahātmanaḥ ; prajajvāla saghoṣaç ca vidhūma iva pāvakaḥ.

g. Sur la pointe de la massue

g. mahātmano mahādehasya

de ce grand [guerrier], de ce colosse, se brisait le groupe des vents, la réunion des sept grands vents, Āvaha et les autres. Par là on indique la solidité de la massue. Ce qui brillait, c'était Nikumbha, ou encore la pointe de la massue.

parighāgreṇa vātagranthir āvahādisaptamahāvāyūnāṃ saṃdhiḥ pusphoṭa ; etena parighasya dairdhyam uktam ; prajajvāla Nikumbha iti çeṣaḥ ; parighāgrabhāga iti vā.

L'édition du sud contient la première partie de la glose de Bombay, celle qui se rapporte au groupe des vents.

77, 23, t. Au milieu des hurlements poussés par Nikumbha, tombé sous les coups du fils de Pavana, le fils de Daçaratha et celui d'un Indra des Rākṣasas, tous deux pleins de fureur, engagèrent une lutte acharnée, terrible.

77, 23, t. atha ninadati sādite Nikumbhe Pavanasutena raṇe babhūva yuddham Daçarathasutarākṣasendrasūnor bhṛçatarам āgatarosayoḥ subhīmam.

g. Tandis que Nikumbha hurlait, étant abattu, le fils d'un Indra des Rākṣasas, le fils de Khara, Makarākṣa : c'est ainsi qu'on indique ce que l'on va dire. — Je ne me souviens pas d'avoir remarqué ailleurs cette formule de glose.

g. ninadati Nikumbhe sādite sati, Rākṣasendrasūnuḥ Kharasuto Makarākṣaḥ : anena vakṣyamāṇopakṣepaḥ.

L'édition du sud qui donne le même texte, çloka 24, fait la même observation, mais en d'autres termes : « Uttarasargadvayārthaṃ saṃgraheṇa darçayati : on résume le sujet des deux sargas qui suivent ».

Sarga 78, çloka 19, se lit un composé d'adjectifs : *kharadāruṇaḥ*, comme j'en ai signalé plusieurs. Bergaigne, au sujet des composés copulatifs, observe qu'ils sont formés quelquefois d'adjectifs, mais bien plus souvent de substantifs. *Manuel, n°* 137, p. 281.

79, 11, t. Depuis que, dans la forêt Daṇḍaka, tu as assassiné mon père, depuis lors, au souvenir de ton forfait, ma fureur ne fait que s'accroître.

79, 11, t. yat tadā Daṇḍakāraṇye pitaraṃ hatavān mama, tadagrataḥ svakarmasthaṃ smṛtvā roṣo 'bhivardhate.

g. Parce que tu as tué mon père, à cause de cela et depuis ce jour-là, en me rappelant ton acte, que tu es l'auteur de l'acte qui eut pour résultat la mort

g. yad yasmāt pitaraṃ hatavān asi, tasmāt tadagratas taddināditaḥ svakarmasthaṃ pitṛvadharūpakarmakartāraṃ tvāṃ smṛtvā roṣo 'bhivardhate : « madagra-

de mon père, ma colère s'accroît (sans cesse). Un autre texte dit : Au souvenir de ton acte qui est toujours devant moi. Tīrtha écrit ainsi le mot : *svakarmastham* et traduit : [acte] qui ne devait absolument pas être accompli et qui demeure [tien].

taḥ svakarmasthaṃ dṛṣṭvā » iti pāthe madagratas tiṣṭhantam iti çeṣaḥ. Tīrthas tu : suakarmasthaṃ sutarām akṛtyaniratam ity artha ity āha.

L'édition du sud adopte la variante donnée dans la glose avec ce commentaire : « vadhakarmasthaṃ yadvā kṣātra lharmānutiṣṭhantam ity arthaḥ : [en te voyant] attaché à ce meurtre, ou : appliqué à ton devoir de kṣatriya ».

79, 24, t. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses était le bruit des cordes et des gantelets, sur le champ de bataille ; le son des deux arcs se confondait.

79, 24, t. jīmūtayor ivākāçe çabdo jyātalayor iva dhanur muktaḥ svano 'nyonyaṃ çrūyate ca raṇājire.

g. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses [était] le bruit des cordes et des gantelets, par le frottement ; les sons produits par les deux arcs détendus se mêlaient l'un l'autre, sur le champ de bataille.

g. ākāçe jīmūtayoḥ çabda iva jyātalayor jyākaratalayoḥ saṅgharṣād dhetor dhanumukto 'nyonyadhanur muktaḥ svano 'nyonyamiçro raṇājire çruyate sma.

La phrase est difficile à expliquer grammaticalement. L'édition du sud se tire d'affaire en écrivant : « dhanur muktaḥ svanotkṛṣṭaḥ : [chaque] arc détendu produisit un son perçant ».

80, 18, t. Aujourd'hui, je lui procurerai la suprême joie de dépeupler la terre de Vānaras, après avoir immolé Rāma et Lakṣmaṇa. Ayant ainsi parlé, il se rendit invisible.

80, 18, t. adya nirvānarām urvīṃ hatvā Rāmaṃ ca Lakṣmaṇam kariṣye paramāṃ prītim ity uktvāntaradhīyata.

g. Ayant tué Rāma et vidé la terre de Vānaras, je ferai plaisir à mon père : voilà le sens. — Le reste de la glose est pour moi une énigme. J'y relève l'abstrait *paratā*.

g. Rāmaṃ hatvā nirvānarām urvīṃ kṛtvā pituḥ prītiṃ kariṣye ity arthaḥ.
yat tv evam ādivacasāṃ Rāmastutiparatayā kleçena vyākhyānaṃ tad vṛthaiva ; kaveḥ kavinibaddhavaktuç ca tathā tātparyā-

bhāvād iti etat sajātīyavālivākyāvasare nirūpitam.

80, 21, t. Les voici tous deux, pensa le Rakṣas, et bandant son arc, il couvrit les [héros] d'une averse de traits : tel Parjanya épanche ses ondées.

80, 21, t. imau tāv iti saṃcintya sajjyaṃ kṛtvā ca kārmukam saṃtatān iṣudhārābhiḥ Parjanya iva vṛṣṭimān.

g. La glose rapporte le participe : saṃtatān » à « diçaḥ » sous entendu, mais ce substantif est féminin. D'autre part, ce même participe étant au pluriel ne saurait non plus convenir au duel précédent. La phrase est d'ailleurs inintelligible dans le texte.

g. imau tāv iti saṃcintya sakalarākṣasahantārāv iti smṛtveṣudhārābhir iṣuvarṣaiḥ saṃtatān pūrayām āsa sarvā diça iti çeṣaḥ.

L'édition du sud lit « saṃtatānesudhārābhiḥ », et commente « saṃtatāna vavarṣa », ce qui semble être la vraie leçon.

J'ai lu, moi aussi, « saṃtatāna » en donnant pour régime à ce verbe, non pas « les régions » dont le texte ne parle pas, mais Rāma et Laksmaṇa.

83, 37, t. Les inconvénients qui résultent de l'abandon des biens, je te les ai indiqués, ô héros ; la raison qui t'a déterminé à quitter la couronne, [je ne la vois pas].

83, 37, t. arthasyaite parityāge doṣāḥ pravyāhṛtā mayā rājyam utsṛjatā dhīra yena buddhis tvayākṛtā.

g. Les inconvénients, la privation d'amis et le reste ont été indiqués, clairement dits ; mais dans le cas présent, l'abdication de ton royaume, le motif en vertu duquel se fait le renoncement de ces biens, je ne le vois pas : voilà ce qu'il faut suppléer. Le texte, en effet, dans sa forme incomplète, serait inintelligible.

g. ete doṣā mitrādyabhāvarūpāḥ pravyāhṛtāḥ spaṣṭam uktāḥ ; tatra rājyam utsṛjatā tvayā yena guṇena buddhir arthaparityāgaviṣayā kṛtā taṃ na jāne iti çeṣaḥ.

84, 17, t... Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous et aux troupes dont nous disposons.

84, 17, t. Lakṣmaṇaṃ preṣayāsmābhiḥ saha sainyānukarṣibhiḥ.

g. Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous, les chefs, qui marchons à la tête de toute notre armée.

g... sainyānukarṣibhiḥ sarvasenāṃ gṛhītvā gacchadbhir asmābhiḥ pradhānaiḥ saha Lakṣmaṇaṃ preṣaya.

Le mot *anukarṣin* qui n'est pas dans Böhtlingk est traduit ici par *pradhāna*, l'édition sud le rend par *sainyapāla* : ce sont deux synonymes.

88. 36, t. Le prince des hommes et celui des Rākṣasas se battaient avec un joyeux entrain.

g. Après avoir reproduit cet hémistiche, la glose parle, d'après Kataka, de deux çlokas qui suivaient ceux-là et qui sont rejetés comme interpolés. Venait ensuite une coupure du sarga qui n'est pas admissible, puisque ce qui suit n'est que la continuation du combat entre ces deux héros, combat qui ne fait que commencer ici.

88. 36, t. naraRakṣasamukhyau tau prahṛṣṭāv abhyayudhyatām.

g. ity uttaraṃ çlokadvayaṃ bhinnavṛttaṃ prakṣiptam; taduttaraṃ sargāvacchedaç cāsaṃpradāyaḥ tayor yuddhasyaivāgre sattvena prakaraṇāntarābhāvā l iti Katakaḥ.

L'édition du sud, toutefois, admet les deux çlokas en question et la coupure du sarga immédiatement après. Voici les deux vers :

t. 1. Au comble de la joie, ces deux [héros], l'élite des hommes et des Rākṣasas, désireux de vaincre, armés de traits et d'arcs, s'accablèrent l'un l'autre d'une pluie violente [de projectiles].

t. 1. susaṃprahṛṣṭau naraRakṣasottamau jayaiṣiṇau mārgaṇacāpadhāriṇau, parasparaṃ tau pravavarṣatur bhṛçaṃ.

2. Puissants et habiles guerriers, aux traits et aux glaives brûlants, aigus, ces deux valeureux champions, dans ce grand duel, se couvrirent de blessures : tels Çambara et Vāsava.

2. abhipravṛddhau yudhi yuddhakovidau çarāsicaṇḍau çitaçastradhāriṇau, abhīksnam avivyadhatur mahābalau mahāhave ÇambaraVāsavāv iva.

90, 36, t. Lakṣmaṇa et Indrajit, guerriers à la redoutable vaillance, armés de grands, de puissants arcs, s'accablèrent l'un l'autre de traits aiguisés.

g. La glose rejette le sens ordinaire du mot *viçikha* qui signifie émoussé, sans pointe, pour en adopter un autre diamétralement opposé, celui de traits à la pointe excellente, traits aigus. Je l'ai suivie dans ma traduction, tout en me demandant si je n'aurais pas

90. 36, t. Lakṣmaṇendrajitau vīrau mahābalaçarāsanau anyonyaṃ jaghnatur vīrau viçikhair bhīmavikramau.

g. viçikhair viçiṣṭaçikhaiḥ ; çitair bāṇair iti yāvat.

mieux fait de garder à ce terme sa signification habituelle. Depuis le temps que ces traits servaient, ils pouvaient bien être émoussés, en effet.

L'édition du sud 91, 36, porte aussi viçikha, sans observation.

90, 45, t. Après lui avoir traversé le corps, ces flèches au pied d'or qui volaient droit au but, se teignirent de sang ; on eût dit d'énormes serpents rouges.

90, 45, t. te tasya kāyaṃ bhiṣṭvā tu rukmapuṅkhā nimittagāḥ babhūvur lohitā digdhā raktā iva mahoragāḥ.

g. La glose donne plusieurs synonymes de *nimitta*, but. Amara se contente, au mot *nimitta*, d'ajouter : hetulakṣmaṇaḥ. Au mot *lakṣyam* il donne comme synonymes : *lakṣaṃ*, *çaravyaṃ ca*.

g. nimittagā lakṣyagāḥ : « vedhyaṃ lakṣyaṃ çaravyaṃ ca nimittaṃ ceti kathyate ».

L'édition du sud 91, 45, donne aussi au mot *nimitta* le sens de *lakṣya*.

90, 91, t. Ce fut en claquant des mâchoires, en sautant, en grognant, que les Plavaṅgamas, saisissant l'occasion, se mirent à entourer le descendant de Raghu.

90, 91, t. kṣvedantaç ca plavantaç ca garjantaç ca Plavaṅgamāḥ labdhalakṣā Raghusutaṃ parivāryopatasthire.

g. La glose, après avoir traduit *labdhalakṣāḥ* par : « ayant saisi cette occasion de se réjouir », ajoute que, en vertu de la similitude de *ra* et de *la*, on peut, en substituant le premier au second, lire *prāptarakṣaṇāḥ*, ce qui signifie que les Vānaras « ayant trouvé une sauvegarde » dans le vainqueur d'Indrajit, se laissèrent aller à ces transports de joie, décrits par le poète. — Par « fils de Raghu », observe encore la glose, il faut entendre ici « né dans la famille de Raghu », descendant de Raghu.

g. labdhalakṣāḥ prāptaharṣāvasarāḥ ralayor abhedāt prāptarakṣaṇā ity api ; Raghusutaṃ Raghuvaṃçajam.

Le glossateur, en commentant le çloka 9 du sarga suivant, remarque que « vu la fréquence des actions dans ces çlokas, le mot de *karma* s'y trouve souvent employé : kriyābāhulyāc caiteṣu çlokeṣu punaḥ punaḥ karmapadaprayogaḥ ». C'est la première fois, sauf erreur, qu'il fait une observation de ce genre, alors que les répétitions sont si nombreuses dans tout le poème. Or, dans le passage en question, le mot signalé n'est pas plus employé que bien ailleurs.

Ce n'est qu'aux çlokas 8 et 13 qu'on lit: « karma cāsukaraṃ kṛtaṃ.... kṛtaṃ... karma dūṣkarakarmaṇā », sorte de redondances fort goûtées de la rhétorique hindoue. De plus, ces expressions ne se rapportent qu'à un seul acte : le meurtre d'Indrajit.

92, 16, t. Après avoir commencé à se lamenter ainsi, Rāvaṇa, le roi des Rākṣasas, entra dans une violente colère, causée par la mort d'Indrajit.

92, 16, t. evamādi vilāpārtaṃ Rāvaṇaṃ Rākṣasādhipam āviveça mahān kopaḥ putravyasanasaṃbhavaḥ.

g. La glose donne une variante, dans laquelle se trouve le terme *samādhi*, dont elle donne l'interprétation d'après Tīrtha. Ce terme, qui signifie généralement méditation, serait pris ici dans le sens de chagrin profond, douleur de l'âme. Le passage, grâce à ces synonymies, m'a paru valoir la peine d'être relevé.

g. « Rāvaṇaṃ ca samādhigam » iti pāṭhe : samyagādhiḥ samādhir manovyathā tāṃ gacchatīty artha iti Tīrthaḥ.

En français, on dit que quelqu'un entre dans une grande colère, tandis qu'en sanscrit on dit qu'une grande colère entre dans quelqu'un.

De même, sarga 94, çloka 25, se lit cette expression : « nirāçā jīvite vayam ; nous sommes sans espoir dans la vie ». En français, on dirait : nous vivons sans espoir.

97, 37, t. Cet Indra des Vānaras qui avait remporté la victoire au premier rang, les troupes des Suras, des Siddhas et des Yakṣas, ainsi que les bandes de Bhūtas qui circulent à la surface de la terre, jetaient sur lui des regards pleins d'allégresse.

97, 37, t. atha vijayam avāpya Vānarendraḥ samaramukhe SuraSiddhaYakṣasaṅgaiḥ, avanitalagataiç ca Bhūtasaṅghair haruṣasamākulitair nirīkṣamāṇaḥ.

g. Le mot *haruṣa* n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique à sa façon en supposant que ce mot est employé au lieu de *harṣa*, par védisme, en vertu d'un archaïsme.

g. harṣapadasthāne haruṣeti pāṭhaç chando 'nurodhāt ; babhūveti çeṣaḥ.

D'autre part, au lieu de nirīkṣ*a*māṇaḥ, on s'attendait au passif nirīkṣ*ya*māṇaḥ. L'édition du sud porte *stuto* mahātmā, ce qui vaut mieux.

98, 7, t... De son char dont le conducteur [était mort], [Mahāpārçva] tomba inanimé sur le sol.

98, 7, t... sasūtasyandanāt tasmād visañjñaç cāpatad bhuvi.

g. La glose explique ce composé assez bizarre au premier aspect, en disant que le guerrier tomba de son char où était resté le cadavre du conducteur qui venait d'être tué.

g. sasūtasyandanāt hatasūtasahitarathād ity arthaḥ.

L'édition du sud, 99, 7, lit : « sasūtaḥ... prāpatat, il tomba... avec son conducteur ».

100, 34, t. Lancé dans la lutte par le furieux Rāvaṇa sur le héros effrayé, l'épieu qui ressemblait à un venimeux reptile s'enfonça,

100, 34, t. Rāvaṇena raṇe çaktiḥ kruddhenāçīviṣopamā muktā çūrasya bhītasya Lakṣmanasya mamajja sā,

35, t. en retombant avec une violence extrême, dans la large poitrine de Lakṣmaṇa.

35, t. nyapatat sā mahāvegā Lakṣmaṇasya mahorasi.

g. Le glossateur, scandalisé de cette épouvante de Lakṣmana, se refuse d'y croire. Comment, en effet, un avatar de Bhagavat pourrait-il trembler ? Le texte est formel cependant. Il se tire d'affaire par une coupe ingénieuse des mots qui se retrouve d'ailleurs dans l'édition du sud, (101, 34). Au lieu de « muktā çūrasya bhītasya », elle lit : « muktā āçu urasy abhītasya » et l'honneur du dieu incarné est sauf !

34, g. sā muktā çaktir abhītasya Bhagavattattvānusaṃdhānena nirbhayasya Lakṣmanaṣyorasy āçu mamajja.

35, g. muktā āçu urasīti cchedasya gūḍhatvāt spaṣṭam evāha kaviḥ : nyapatad iti.

104, 7, t. Que si ce n'est point par démence que tu agis ainsi, scélérat, mon soupçon est fondé : tu es suborné par mon adversaire.

104, 7, t. yat tvaṃ katham idaṃ mohān na ced vahasi, durmate, satyo 'yaṃ pratitarko me pareṇa tvam upaskṛtaḥ.

g. Si donc tu ne sors pas le char de la mêlée par folie, ou par ignorance, et ne le pousses pas à la rencontre de l'ennemi, c'est que mon adversaire t'a suborné pour cette mauvaise action ; mon soupçon est fondé. A cause d'*upa* dans le sens défavorable, il y a *suṭ* du mot *karoti*. C'est-à-dire que la racine de

g. yady atas tvam imaṃ rathaṃ katham api cen nodvahasi mohād apy ajñānād api çatror abhimukhaṃ na prāpayasi, sa tvaṃ pareṇopaskṛta utkocena vikāraṃ prāpita ity evaṃ me pratitarkaḥ satyaḥ upād vaikṛte 'rthe karoteḥ suṭ.

ce verbe est précédée d'un *s*. Cf. Pāṇini, VI, 1, 139. L'édition du sud glose ainsi l'expression « upaskṛtaḥ : utkocādinā vaçīkṛtaḥ » (105, 7).

104, 27, t. Pressé par l'ordre de Rāvaṇa, l'écuyer lança ses chevaux au galop ; et, l'instant d'après, le grand char de l'Indra des Rākṣasas se trouva en présence de Rāma, sur le champ de bataille.

104, 27, t. tato drutaṃ Rāvaṇavākyacoditaḥ pracodayām āsa hayān sa sārathiḥ ; sa Rākṣasendrasya tato mahārathaḥ kṣaṇena Rāmasya raṇāgrato 'bhavat.

g. La glose fait observer que *mahāratha* est un composé *karmadhāraya*. J'ai déjà plusieurs fois rencontré dans le Rāmāyaṇa

g. mahāratha iti karmadhārayaḥ ; raṇāgrato raṇe 'grataḥ sammukha ity arthaḥ : « raṇe 'grataḥ » iti pāṭhāntaram.

des composés de ce genre, par exemple : IV, 15, 6 ; 24, 32 ; V, 12, 4. On peut consulter sur ces composés Withney, n° 1263. Le plus souvent, cette expression a le sens d'un possessif : *qui a un grand char*.

L'autre composé *raṇāgrataḥ*, donné aussi par l'édition du sud (105, 29) et formé d'un substantif et d'un adverbe, mérite également d'être signalé. La glose se contente d'indiquer une variante.

105, 26, t. Témoigne-lui une profonde dévotion, au Dieu des Dieux, au Maître du monde. Celui qui récite trois fois cet [hymne] dans les combats sera victorieux.

105, 26, t. pūjayasvainam ekāgro Devadevaṃ jagatpatim etat triguṇitaṃ japtvā yuddheṣu vijayiṣyati.

g. Honore donc de l'*Ādityahṛdaya* ce Dieu des Dieux ; [rends] hommage au dieu de Brahmā, de Viṣṇu et de Rudra, le maître des mondes, celui de la terre et les autres où la naissance et la mort dominent, le monde du Saṃsāra. Cet hymne de l'Ādityahṛdaya, trois fois [répété], celui qui le récite de cette façon là, cet homme vaincra son ennemi.

g. yad evam ataḥ pūjayasvainam Ādityahṛdayārtham, Devadevaṃ Devānāṃ BrahmaViṣṇuRudrāṇām api devam upāsyam ; jagatām janimṛtidharmiṇāṃ bhūrādilokānāṃ saṃsāramātrasya ca patim, etad Ādityahṛdayaṃ stotraṃ triguṇitaṃ saṃjātatriguṇaṃ yathā tathā japtvā vijayiṣyati vijeṣyati ripūn jana iti çeṣaḥ.

Au çloka 28, je relève l'expression « *prayatātmavān*, qui a l'âme raffermie, qui se sent dispos ». Böhtlingk, art. *yam*, cite l'édition de Bombay comme référence. Depuis longtemps j'ai cru m'apercevoir qu'il ne citait plus ce texte, comme s'il ne l'avait pas complètement dépouillé.

La même expression se retrouve plus bas, VII, 3, 22.

106, 21, t. Dieu fit pleuvoir du sang sur le char de Rāvaṇa ; de violents tourbillons de vent tournèrent autour, de gauche à droite.

g. Le mot « vyapasavyam » n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique par un mouvement tournant à gauche, opéré de telle sorte qu'après avoir abandonné la gauche [de la personne ou de l'objet] autour de qui l'on tourne, l'on revienne sur sa droite.

106, 21, t. vavarṣa rudhiraṃ devo Rāvaṇasya rathopari vātā maṇḍalinas tīvrā vyapasavyaṃ pracakramuḥ.

g. utpātān āha : vavarṣeti maṇḍalino vātāḥ vātyārūpā ity arthaḥ tīvrās tīvravegāḥ vyapasavyaṃ vigatam apasavyaṃ pradakṣiṇaṃ yathā tathā vāmāvartā ity arthaḥ.

Au lieu « vyapasavyam » qui, sans doute, lui a paru peu intelligible, l'éditeur sud écrit : « hy apasavyam », sans d'ailleurs aucune observation (108, 20).

Au çloka 36 du même sarga, je relève le mot « nirvati » qui n'est pas non plus dans Böhtlingk ; j'ai cru pouvoir le traduire par « confiance, assurance ». L'édition sud (108, 35) porte « nirvṛti » qui a le même sens. Il est possible qu'il s'agisse, dans le texte de Bombay, d'une faute d'impression.

Le glossateur observe qu'après le çloka 28 du sarga 107, beaucoup de manuscrits en donnent un autre qu'il considère comme interpolé, puis coupent brusquement le sarga, ce qu'il estime également anormal avec Kataka, puisqu'il s'agit de la description du même combat. Voici ses observations à ce sujet. Il reprend d'abord les derniers mots du çloka 28 : « tumulaṃ romaharṣaṇam », puis il continue : « etad anantaram : — prayudhyamānau samare mahābalau çitaiḥ çarai RāvaṇaLakṣmaṇāgrajau dhvajāvapātena sa Rakṣasādhipo bhṛçaṃ pracukrodha tadā Raghūttame — ity ekaṃ çlokaṃ prakṣipyātra sargāvacchedaṃ kurvanti, tad ayuktam ; paçcad api tumulayuddhasyaiva sattvād ekaprakaraṇatvāc ca anavacchedasyaiva bahuṣu pustakeṣu darçanāc ceti Katakaḥ ».

L'édition sud donne précisément le çloka incriminé, ainsi que la coupe jugée défectueuse.

Sarga 108, çloka 28, je relève cette expression : « puṣpavṛṣṭis... durāvāpā ». La glose reprend ce dernier mot : « durāvāpā āptum açakyā », dit-elle. Böhtlingk a bien « āvāpa », mais dans le sens de semaille, alliage, mélange, etc. ». L'édition sud, ici comme le plus souvent, n'est d'aucun secours, elle se contente d'enregistrer le mot, sans commentaire (111, 28). Il s'agit d'une pluie extraordinaire de fleurs, introuvables à force d'être merveilleuses ; c'est du moins le sens auquel je me suis arrêté dans ma traduction.

108, 32, t. Alors rentrèrent dans le calme les troupes des Maruts, les régions cardinales se rassérénèrent, l'air redevint immaculé, la terre ne trembla plus, le vent souffla [paisible], et l'astre du jour reprit son durable éclat.

108, 32, t. tataḥ prajagmuḥ praçamaṃ Marudgaṇā diçaḥ prasedur vimalaṃ nabho 'bhavat ; mahī cakampe na ca Māruto vavau sthiraprabhaç cāpy abhavad divākaraḥ.

g. La glose supplée où bon lui semble : « le vent ne souffla plus », dit le texte ; « il ne souffla plus *avec violence* », explique le bon Rāma. Car s'il souffla encore, ce fut *paisiblement*. Par le soleil au durable éclat, il faut entendre le neuvième [jour] de la [quinzaine] claire du [mois] Açvina, le jour supplémentaire de la planète [Āçvinī]. La légère variante « na *hi* » au lieu de « na *ca* » est adoptée par l'édition du sud.

g. mahī na cakampe, Māruto na vavau krūra iti çeṣaḥ : « mahī cakampe na hi » iti pāṭhe ; Māruto vavau sukha iti çeṣaḥ ; sthiraprabhaç ceti anenāçvinaçuklanavamyāṃ yamāvaçeṣadina iti bodhitam.

L'édition de Bombay donne en note, à la suite de ce sarga, une longue dissertation astronomique de Kataka et de Tīrtha sur le temps que dura cette guerre de Rāma et de Rāvaṇa ; les jours y sont supputés minutieusement, sinon exactement. Rāma, le glossateur, reprend l'un après l'autre les divers incidents de cette lutte, indiquant avec soin sous quelle constellation chacun d'eux se produisit.

109, 10, t. Celui qui avait son énergie pour défense, la lignée de ses ancêtres pour colonne vertébrale, sa faveur et sa colère pour trompe et membres

109, 10, t. tejoviṣāṇaḥ kulavaṃçavaṃçaḥ kopaprasādāparagātrahastaḥ Ikṣvākusiṃhāvagṛhītadehaḥ suptaḥ kṣitau Rāvaṇagandhahastī.

inférieurs, saisi par le lion des Ikṣvākus, l'éléphant musqué Rāvaṇa est couché sur le sol.

g. La glose explique, en reprenant chaque terme, cette comparaison de Rāvaṇa avec l'éléphant. Elle donne les diverses appellations du mot *vaṃça*. « Vaṃça se dit du roseau, de la tribu, du groupe et aussi de la colonne vertébrale ». La colère est comparée chez Rāvaṇa aux pieds et aux autres membres inférieurs de l'éléphant, tandis que la faveur en est la trompe.

g. viṣāṇaṃ dantaḥ, kulaṃ pitṛpaitāmahādayas teṣāṃ vaṃçaḥ samūha eva vaṃçaḥ pṛṣṭhāvayavaviçeṣo yasya saḥ : « vaṃço veṇau kule varge pṛṣṭhasyāvayave 'pi ca » iti Viçvaḥ. Kopāparagātraḥ kopa evāparagātraṃ pādādyavayavā yasya saḥ prasādahastaḥ prasādaḥ prasannataiva hastaḥ çuṇḍādaṇḍa ity arthaḥ, Ikṣvākusiṃhena Rāmarūpasiṃhenāvagṛhītaḥ pātito deho yasya saḥ.

Viçva est probablement le nom d'un lexicographe.

L'édition du sud glose également ce çloka, mais sans apporter aucune indication nouvelle (112, 10). Voici du reste ce qu'on y lit : « kulaṃ pitṛpitāmahādayaḥ teṣāṃ vaṃçaḥ, sargaḥ sa eva vaṃçaḥ ; pṛṣṭhāvayaviçeṣo yasya saḥ.

110, 19, t. Pour t'avoir parlé un langage sensé, ton cher frère Vibhīṣaṇa, tu l'outrageas aux yeux [de tous], dans ta folie et ta hâte de [courir à] ta propre ruine.

110, 19, t. bruvāṇo 'pi hitaṃ vākyam iṣṭo bhrātā Vibhīṣaṇaḥ dṛṣṭaṃ paruṣito mohāttvayātmavadhakāṅkṣiṇā.

g. La glose explique le mot *dṛṣṭam* en disant que le fruit, le résultat de cette insulte était vu, qu'on le voyait.

g. hitaṃ vākyaṃ bruvāṇo 'pi yatparuṣitas tat phalaṃ dṛṣṭam ity arthaḥ.

Au lieu de ce mot, l'édition sud porte *dhṛṣṭam* (113, 19) qu'elle prend adverbialement, sans doute, en l'appliquant à *paruṣita*.

111, 2, t. En présence de son seigneur Daçagrīva, tué par Rāma aux exploits inconcevables, la malheureuse Maṇḍodarī exhala ses plaintes.

111, 2, t. Daçagrīvaṃ hataṃ dṛṣṭvā Rāmeṇācintyakarmaṇā patiṃ Maṇḍodarī tatra kṛpaṇā paryadevayat.

g. La glose traduit « Maṇḍodarī » par « celle dont l'abdo-

g. Maṇḍodarī maṇḍanabhūtodarī kṛçodarīty arthaḥ : Man-

ment est un ornement », c'est-à-dire, « celle qui a le ventre mince ». Puis elle donne une variante qui a la même signification.

dodarī iti pāṭhe 'py ayam evārthaḥ.

111, 8, t. Non, je ne crois pas que ce soit le fait de Rāma, de t'avoir ainsi malmené au front de bandière, toi qui fus victorieux en toute circonstance.

111, 8, t. na caitat karma Rāmasya çraddadhāmi camūmukhe sarvataḥ samupetasya tava tenābhimarṣaṇam.

g. Toi qui partout l'as emporté, as été victorieux, que Rāma t'ait malmené, t'ait mis à mal ainsi, je ne le crois pas.

g. sarvataḥ samupetasya jayopetasya tava tena Rāmeṇa yad abhimarṣaṇaṃ pradharṣaṇam etad Rāmasya karmeti na çraddadhāmi.

Böhtlingk estime qu'au lieu d'« abhimarṣaṇam », il faut lire « abhimarçanam », mais il apporte une référence inexacte. L'édition du sud adopte cette dernière leçon ; de plus, elle donne, dans la glose, « pūrnasya » pour l'équivalent de « samupetasya » (114, 8).

113, 18, t. Non, certes, j'ai beau y réfléchir, ô Plavaṅgama, je ne vois pas quelle récompense je puis t'offrir, en échange de ta nouvelle, et qui lui soit comparable.

113, 18, t. na hi paçyāmi sadṛçaṃ cintayantī, Plavaṅgama, ākhyānakasya bhavato dātuṃ pratyabhinandanam.

g. La glose, faisant allusion au çloka précédent, dit que non seulement Sītā demeura sans voix, lorsque Hanumat lui apprit la victoire de Rāma, mais qu'elle se crut dans l'impossibilité de récompenser convenablement le porteur d'une pareille nouvelle : de là son langage. Suivant elle, il faut prendre le suffixe *ka* dans son sens propre. Je ne vois pas trop pourquoi, vu l'importance de la nouvelle, à moins toutefois que ce diminutif ne porte sur la briéveté, non sur l'importance de celle-ci. Hanumat, en effet, apprit en quelques mots à Sītā la mort de Rāvaṇa et la prise de Laṅkā.

g. na kevalaṃ harṣavaçād eva nirvākyā, kiṃ tu priyākhyātus tava tatsadṛçadeyavastvabhāvād apīty āha : na hīti ; pratyabhinandanaṃ deyavastu ; ākhyānakasya tvatkṛtapriyākhyānakasya sadṛçaṃ nāstīty arthaḥ ; svārthe kaḥ.

Après le çloka 22, la glose donne comme interpolés, suivant Kataka, deux çlokas qu'elle cite intégralement. L'édition du sud les insère

dans le texte avec de légères modifications. Ils n'offrent rien d'important.

114, 16, t. Vibhīṣaṇa, s'approchant du [héros] magnanime, s'aperçut qu'il était soucieux. Il s'inclina devant lui et joyeux lui annonça l'arrivée de Sītā.

114, 16, t. so 'bhigamya mahātmānaṃ jñātvāpi dhyānam āsthitam, praṇataç ca prahṛṣṭaç ca prāptāṃ Sītāṃ nyavedayat.

g. La glose, indûment suivant moi, donne Rāma comme sujet de *jñātvā*, et traduit : « Rāma, apprenant l'arrivée de Vibhīṣaṇa, devint perplexe. Il se demandait : *Que dire ? que faire ?* Il était soucieux » — Il n'attendit pas l'arrivée de son allié pour se poser ces questions embarrassantes. C'est lui-même qui avait ordonné qu'on lui amenât Sītā ; et, en l'attendant, il étudiait la conduite qu'il lui convenait de tenir à son égard.

g. jñātvāpi Vibhīṣaṇagamanaṃ jñātvāpi dhyānam āsthitam, ataḥ paraṃ kiṃ vaktavyaṃ kiṃ kartavyam iti cintāyuktam ity arthaḥ.

114, 17, t. A la nouvelle de l'arrivée de son épouse qui avait longtemps habité la demeure du Rakṣas, la colère, la joie, la pitié s'emparèrent de Rāghava, le meurtrier de ses ennemis.

114, 17, t. tām āgatām upaçrutya Rakṣogṛhaciroṣitām roṣaṃ harṣaṃ ca dainyaṃ ca Rāghavaḥ prāpa çatruhā.

g. La glose analyse ces diverses impressions de Rāma. Il ressentit de la colère, à la pensée de tout ce qu'il avait souffert, ainsi que Lakṣmaṇa de la disparition de Sītā ; ou encore ce long séjour de Sītā dans la demeure de Rāvaṇa au sujet duquel il devait exiger d'elle le serment qu'elle n'avait pas été outragée par lui, alluma sa fureur. D'autre part, il se dit : *Aujourd'hui, après un long temps, je vais la revoir :* de là sa joie ; *mais pendant ce temps si long qu'elle a passé à m'attendre, comme elle a dû être malheureuse,* pensa-t-il encore, de là sa pitié.

g. roṣaṃ sarvānarthamūlayānayā kila sasuhṛdbhrātṛkeṇedaṃ bahu duḥkham anubhūtam iti roṣaḥ ; yadvā Rāvaṇagṛhe ciroṣitatvanimittaka āropito roṣo bhāviçapathopayogī ; cirayuktāyā adya darçanam iti harṣaḥ cirakālaṃ matpratīksayānayā bahu duḥkham anubhūtam iti dainyam.

L'édition du sud lit ainsi le dernier vers : « harṣo dainyaṃ ca roṣaç ca : trayaṃ Rāghavam āviçat » (117, 16).

115, 10, t. Lorsque Sītā entendit Rāma parler ainsi, ses larges yeux de gazelle s'emplirent de larmes.

g. Rāma venait de dire qu'en vengeant son outrage dans le sang de Rāvaṇa, il avait pleinement atteint son but. Le glossateur observe alors que les yeux de Sītā s'emplirent de larmes, à la pensée que sa réunion avec elle n'entrait pas dans le plan de Rāma.

115, 10, t. ity evaṃ vadataḥ çrutvā Sītā Rāmasya tad vacaḥ mṛgīvotphullanayanā babhūvāçrupariplutā.

g. ity evaṃ vadata ity arthāt tvayā me prayojanaṃ nāstīti pratiphalanād duḥkhenāçrupariplutā babhūva.

Le mot de la glose *pratiphalana*, c'est la première fois que je le rencontre.

(*A suivre*). A. ROUSSEL.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon*, 1907, p. 249-317 et 1910, p. 271-358.

[Chapitre VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(*Suite.*)

(178,5) Le [Vijñānavādin] prend la parole :

Si vous parlez ainsi sans aucune considération à notre égard, nous non plus nous ne vous ménagerons pas. Vous n'êtes habile que dans la réfutation de l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, et, faisant montre de cette habileté, vous [avez l'imprudence de] nier le Dépendant (*paratantrarūpa*) sous prétexte que l'argumentation montre qu'il n'est pas justifié (*upapattyā ayukta*). De même allons-nous nier la *saṃvṛti* dont vous faites état (*bhavatsiddha*), car la même argumentation montre qu'elle n'est pas justifiée.

(179,1) Nous répondons :

Si vous trouvez plaisir à rendre coup pour coup, — de même que, en lui offrant sous des dehors amicaux une nourriture empoisonnée, on revolerait un voleur [qui a pris] des trésors accumulés à grand peine depuis l'origine des temps, — faites-le ! Nous en tirerons succès et profit (*abhyudaya, śubha*).

(179,6) En effet :

81. « Nous n'admettons pas la *saṃvṛti* de la manière dont vous soutenez le Dépendant (*paratantrabhāva ?*). Si nous disons, des choses qui n'existent pas : « elles existent », — suivant en cela l'opinion du monde, — c'est en vue du résultat [que cette attitude produit] ».

De vous-mêmes (*svatantra*), vous dites dans votre système que le noble savoir atteint (*avabudh*) le Dépendant (*paratantrarūpa*). Nous ne parlons pas ainsi de la *saṃvṛti*. Qu'en disons-nous donc ? Qu'elle

n'existe pas ; et si nous disons cependant : « elle existe », c'est parce qu'elle est reconnue dans le monde, c'est en parlant en conformité avec le monde, parce que parler à la suite du monde est le moyen de le convertir (*vinivart*).

Comme l'a dit Bhagavat : « Le monde est en conflit avec moi, mais je ne suis pas en conflit avec le monde. Ce que le monde prétend exister, j'admets que cela existe ; ce que le monde prétend ne pas exister, j'admets que cela n'existe pas (1) ». (179,16)

Aussi bien, cette *saṃvṛti*, (179,20)

82. « Si, de même qu'elle n'existe pas pour les Arhats, qui par l'abandon des *skandhas* sont entrés dans la paix, de même elle n'existait pas pour le monde (*loka*), — de même nous ne dirions pas : « elle existe », même au point de vue du monde (*lokatas*) ».

De même que la *saṃvṛti* n'existe d'aucune manière pour les Arhats entrés dans le *nirvāṇadhātu* où il ne reste pas de *skandhas*, si de même elle n'existait pas non plus pour le monde, — de même, [c'est-à-dire] comme pour les *skandhas* de l'Arhat, etc., même en envisageant le monde (*lokāpekṣayā*), nous ne dirions pas : « elle existe » (2).

Par conséquent, si nous admettons la *saṃvṛti*, c'est en manière de nous subordonner à autrui, et non pas de nous-mêmes. Si nous l'admettons, c'est seulement au point de vue du monde. Par conséquent, il convient que vous [la] réfutiez en envisageant ceux qui l'admettent et non pas les autres. (180,10)

L'auteur dit donc :

---

(1) Comparer l'*āgama* cité Madhyamakavṛtti p. 370, et Saṃyuttanikāya, iii, p. 138 :
nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati.... yam bhikkhave natthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi taṃ natthīti vadāmi yam bhikkhave atthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi tam atthīti vadāmi....
Voir ci-dessous 288 $_{20}$.

(2) Le texte porte *hdi dag yod do* = « ils existent » (les *skandhas*), et non pas *hdi yod do* = « elle existe » (la *saṃvṛti*) ; mais le *hdi* de la Kārikā se rapporte certainement à *saṃvṛti* ; et *dag* n'est pas toujours le signe du pluriel, Sarad Candra, p. 612, Jäschke, p. 247.

83. « Si le monde ne vous fait pas d'opposition (*bādhā*), niez la [*saṃvṛti*] en envisageant le monde même. Disputez-vous avec le monde sur la [*saṃvṛti*]. Après, nous nous rallierons au plus fort ».

En ce qui nous regarde, nous sommes très mal placés pour attaquer la *saṃvṛti* du monde : c'est à vous de réfuter la *saṃvṛti* du monde ! Si le monde ne vous fait pas d'opposition, nous vous suivrons. Mais le monde fait opposition ? Donc nous resterons neutres. C'est à vous et au monde de combattre là-dessus. Si vous triomphez, nous nous rallierons à votre parti, car nous souhaitons votre succès. Mais si le monde l'emporte sur vous, nous nous rallierons au monde, qui est le plus fort.

(181,8) Le Vijñānavādin prend la parole.

Si vous admettez la *saṃvṛti* par crainte de l'opposition du monde, bien qu'il soit dénué d'arguments valides (*upapatti*), craignez donc l'opposition de l'Écriture (*āgama*) et admettez l'existence de la seule pensée (*cittamātra*) ! Car il est dit : « Ainsi ce triple monde n'est que pensée » (1).

(182,12) Nous répondons.

Ornant (expliquant) cette terre (*bhūmitala*, etc.) des Sūtras qui est munie (*yukta*) des précieux saphirs des dires du Bouddha, ne comprenant pas leur vraie et particulière nature (*svabhāvaviśeṣa*), troublés d'esprit (*bhrānta*) par la fermentation (*vipariṇāma*) de l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, désirant [en] puiser seulement l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, versant, lavant, remplissant de *soma* [l'Écriture] au moyen de la cruche de terre de votre esprit, vous [la] lisez en cent morceaux (2). Et vous vous rendez ridicule aux yeux de ceux qui en connaissent la vraie nature.

L'intention du Sutra [que vous avez cité] n'est point telle qu'il parait à votre esprit.

(181,20) Mais quelle est donc son intention ? L'auteur va le dire :

---

(1) Voir par exemple l'extrait [du *Daśabhūmaka*] dans *Subhāṣitasaṃgraha*. fol. 25 : cittamātram bho jinaputrā yad uta traidhātukam.

(2) Je crois qu'il faut lire, l. 17, *bum pas* ; le *hgyur bar* de la l. 15 fait aussi difficulté. Le passage est obscur.

84. « Par cette information que le triple monde n'est que pensée ,[information] qui a pour but de [faire] comprendre qu'il n'y a pas d'un agent personnel et permanent, le Bodhisattva tourné vers, dirigé vers, comprend que la pensée seule est agent ».

On lit, en effet, dans le même Sūtra (1) : « Il comprend le *pratītyasamutpāda* dans sa progression (*anulomākāra*) ; il se rend compte que cette masse de souffrance, cette végétation de souffrance, est réalisée (*abhinirvartate*) sans quelqu'un qui agisse (*kartar*), sans quelqu'un qui sente (*bhoktar*), par elle-même (*kevala*). Il se rend compte que c'est de l'adhésion à la notion d'agent que procèdent les actes : où il n'y a pas d'agent, il n'y a pas en fait d'acte à percevoir. Il se rend compte que, de la sorte, ce triple monde n'est que pensée : les douze membres de l'existence (*bhavāṅga*) qui ont été distingués et proclamés par le Tathāgata, tous ont pour point d'appui la seule pensée ». Et le reste. (182,6)

Par conséquent, écartant l'agent personnel et permanent, voyant qu'au point de vue de la *saṃvṛti*, la pensée seule est agent, il comprend que le triple monde n'est que *vijñāna*.

[Tel est le sens général de la *kārikā*] ; pour le sens des divers mots (*avayavārtha*) : (182,18)

bodhi, c'est le savoir (*jñāna*) de l'Omniscient.

bodhisattva, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], pensée (*citta*), pensée et réflexion relativement à la [*bodhi*] ; ou bien, *bodhisattva*, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], détermination, propriété relativement à la [*bodhi*] ; ou bien le *bodhisattva* est un être (*sattva pudgala*) déterminé pour la *bodhi :* le composé est formé avec suppression des mots intermédiaires.

budh (rtogs) signifie *avabudh*.

« Dirigé vers », c'est-à-dire : dirigé vers le *dharmadhātu*.

---

(1) Daśabhūmaka, chap. vi.

evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣate... ...evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinirvartate kārakavedakarahita iti / tasyaivaṁ bhavati / kārakābhiniveśataḥ kriyā prajñāyate / yatra kārako nāsti kriyāpi tatra paramārthato nopalabhyate / tasyaivaṃ bhavati / cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ / yāny apīmāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni api sarvāṇy eva cittasamāśritāni / ....

« Tourné vers », c'est-à-dire dans la sixième terre (1).

(183,6) Ayant donc ainsi exposé le sens du Sūtra [*cittamātram yad uta traidhātukam*], pour enseigner ce même sens par un autre sūtra, l'auteur dit :

85. « C'est pourquoi, ayant en vue la croissance de l'intelligence de l'intelligent, l'Omniscient a dit, dans le *Laṅkāvatārasūtra*, pour préciser l'intention [de l'enseignement idéaliste], ce foudre consistant en paroles qui abattent la montagne culminante des Tīrthikas »

« ce [foudre] » : voici le çloka enseigné par lui :

« Individu (*pudgala*), série (*saṃtāna*), *skandhas*, aussi causes et atomes, *pradhāna*, Dieu, agent (*kartar*), je dis que ce n'est que pensée ».

(183,17) Ce çloka se trouve dans le *Laṅkāvatāra* (2). L'auteur, pour en démêler le sens, dit :

86. « Le *pudgala* et autres [principes] dont les Tīrthikas parlent dans leurs traités, chacun dans le sien (*yathāsvam*), voyant qu'ils ne sont pas facteurs, le Jina a dit que le seul facteur (3) dans le monde est la pensée ».

« Les Tīrthikas », c'est là une manière de parler générale ; mais il est aussi des Bouddhistes (4) qui croient au *pudgala*, etc. Ces [Bouddhistes], d'une certaine façon, ne sont pas des Bouddhistes : car, comme les Tīrthikas, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent cette désignation (*upadeśa*) [de Tīrthika] s'étend à tous.

(184,7) Comme il est dit [dans la Ratnāvalī] :

« Demande au monde qui, avec les Sāṃkhyas, les Aulūkyas, les

---

(1) Voir p. 73.12.

(2) Edition de Sarad Chandra, p. 82.1

pudgalaḥ saṃtatiḥ skandhāḥ pratyayā aṇavas tathā /
pradhānam īśvaraḥ kartā cittamātraṃ vikalpyate //

D'après notre texte : cittamātraṃ vadāmy aham.

(3) Le terme *agent* n'est pas satisfaisant. Le sens est : force active, créatrice, organisatrice, p incipe d'action ; disons : « facteur ».

(4) Littéralement : des sectateurs de ce *dharma*, de notre religion.

Nirgranthas, enseigne le *pudgala*, les *skandhas*, etc., s'il enseigne le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation ».

« C'est pourquoi les Bouddhas ont enseigné cette profonde ambroisie de l'enseignement qui passe au-dessus de l'affirmation et de la négation : sache que c'est la Loi même » (1).

Il faut considérer comme des non-Bouddhistes (*bāhya*) ceux qui s'attachent [et croient] aux *skandhas*, etc.

yathāsvam, c'est-à-dire dans leurs systèmes respectivement.

[La kārikā marque] donc implicitement que les Tīrthikas sou- (184,18)
tiennent que les *skandhas*, etc., sont facteurs (*kārakatva*). Comme ce *saṃsāra* n'a pas eu de commencement, quelle doctrine (imagination) n'a pas existé et n'existera pas ? (2) Ainsi, aujourd'hui même, les Religieux blancs (3) et d'autres [écoles] enseignent les *skandhas*.

Bhagavat, ne voyant pas que le *pudgala* et autres [facteurs supposés] soient facteurs, a enseigné que la pensée seule est le facteur de ce monde. Tel est le sens du Sūtra [que vous citez, p. 181, 10]. Le sens étant épuisé par la négation d'autres facteurs, le terme « rien que » (*cittamātram*, rien que pensée) n'a pas la force de nier l'objet de la connaissance (*jñeya*) [et d'établir qu'il n'existe que la pensée ou connaissance sans objet].

Ceci étant expliqué, voulant montrer d'une autre manière que (185,7)
la négation du [monde] extérieur ne résulte pas (*sambhavati*) du texte allégué, l'auteur dit :

87. « De même que le [mot] *Buddha* est sous-entendu (*ākhyāta*, *vyākhyāta*) dans *tattva* [et dans] *vistara* ; de même, alors que le

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, p. 275.7

sasāṃkhyaulūkyanirgranthaṃ pudgalaskandhādivādinam /
pṛccha lokam yadi vadaty astināstivyatikramam /
dharmayautakam ity asmād astināstivyatikramam
viddhi gambhīram ity uktaṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam

« Sache donc que le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation est le propre de la [Bonne] Loi ...

(2) Lire, avec les syll. *ci zhig mi hbyuṅ bar hgyur*.

(3) *Spoṅ ba dkar po*. Peut-être *śvetāmbara*, *sitapaṭa*, religieux jainas. Mon ami F. W. Thomas me signale Harṣacarita (Bombay, 1892, p. 265, trad. p. 236) où on lit, après *svetapaṭaiḥ* le terme *paṇḍuribhikṣubhiḥ* commenté par *tyaktakāṣāyaiḥ*. Des bouddhistes qui ont jeté le froc jaune.

monde a pour chose importante la seule pensée, il est dit dans le sūtra : « pensée seulement ». Que la matière soit ici niée, tel n'est pas le sens du sūtra ».

De même que, bien que le mot *buddha* n'apparaisse pas devant [les mots] *tattva*, *vistara*, il y est cependant sous-entendu (*vyākhyāta*) (1) ; de même reconnaissez que, la pensée seule étant importante, pour nier l'importance d'autres facteurs, [le sūtra dit] : « Le triple monde n'est que pensée ». Ce [texte] enseigne donc la négation de l'importance des choses visibles [*rūpa*], etc. ; mais non pas la négation de leur existence, [comme s'il disait] : « La pensée seule existe ; le *rūpa* (matière) n'existe pas ».

(185,20) Il faut, sans aucun doute, accepter le sens du sūtra comme nous l'expliquons. Conformément à votre système :

88. « Si en comprenant que « ce [monde] est seulement pensée », il a, dans ce [texte], nié le *rūpa*, pourquoi ce magnanime a-t-il aussi déclaré, dans ce [même sūtra], que la pensée naît de l'erreur et de l'acte ? » (2)

(186,7) [Dans ce même sūtra, c'est-à-dire] dans le même Daçabhūmaka, le *vijñāna* est dit avoir pour cause l'*avidyā* et les *saṃskāras* : par conséquent il n'existe pas en soi (*svalakṣaṇenāsiddha*) Si le *vijñāna* existait en soi (*svabhāvena*), il ne dépendrait (*anapekṣa*) ni de l'*avidyā*, ni des *saṃskāras* : or il en dépend. Par conséquent, d'aucune façon le *vijñāna* n'est en soi (*svabhāvena*), car, comme les cheveux, etc., perçus par l'homme atteint d'ophtalmie (*taimirika*), il existe quand existent les causes d'erreur (*viparyāsa*), et n'existe pas quand elles n'existent pas (3).

Comme il est dit [dans le Daçabhūmaka] (4) : « Le Bodhisattva

---

(1) *Lalitavistara* est dit pour *Buddhalalitavistara*, *Tattvāvatāra* pour *Buddhatattvāvatāra (??)*

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24

rūpam eva yadi tatra niṣiddhaṃ
cittamātram idam ity avagamya /
mohakarmajam uvāca kimartham
cittam atra punar eṣa mahātmā //

(3) Je ne sais trop que faire de *de kho na ltar*, l. 14.

(4) Daśabhūmaka, sixième terre :

186.15 evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratya-

examine ainsi le *pratītyasamutpāda* dans son aspect de progression. Il pense : la non-pénétration (? *anabhijñāna*) des vérités,

---

vekṣate / tasyaivaṃ bhavati / satyeṣv anabhijñānaṃ paramārthato 'vidyā / avidyāprakṛtasya karmaṇo vipākaḥ saṃskārāḥ / saṃskārasaṃniśritaṃ prathamaṃ cittaṃ vijñānam / vijñānasahajāś catvāra upādānaskandhā nāmarūpam / nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍāyatanam / indriyaviṣayavijñānatrayasamavadhānaṃ sāsravaṃ sparśaḥ / sparśasahajā vedanā / vedanādhyavasānaṃ tṛṣṇā / tṛṣṇāvivṛddhir upādānam / upādānaprasṛtaṃ sāsravaṃ karma bhavaḥ / karmaniṣyando jātiḥ skandhonmajjanam / skandhaparipāko jarā / jīrṇasya skandhabhedo maraṇam / mriyamāṇasya vigacchataḥ[a] saṃmūḍhasya sābhiṣvaṅgasya hṛdayasaṃtāpaḥ śokaḥ / śokasamutthitāḥ vākpralāpāḥ paridevaḥ / pañcendriyanipāto duḥkham / manodṛṣṭinipāto daurmanasyam / duḥkhadaurmanasyabahulatvasaṃbhūtā upāyāsāḥ / evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinivartate kārakavedakavirahita iti /

[Suit le passage cité ci-dessus, p. 182,6]

187.14 tatrāvidyā dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / ālambanataḥ sattvān saṃmohayati hetuṃ ca dadāti saṃskārābhinirvṛttaye / saṃskārā api dvividhakāryapratyupasthānā bhavanti / anāgatavipākābhinirvṛttiṃ ca kurvanti hetuṃ ca dadati vijñānābhinirvṛttaye / vijñānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / bhavapratisaṃdhiṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti nāmarūpābhinirvṛttaye / nāmarūpam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / anyonyopastambhanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti ṣaḍāyatanābhinirvṛttaye / ṣaḍāyatanam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / svaviṣayavibhaktitāṃ cādarśayati hetuṃ ca dadāti sparśābhinirvṛttaye / sparśo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / ālambanasparśanaṃ ca kāroti hetuṃ ca dadāti vedanābhinirvṛttaye / vedanāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / iṣṭāniṣṭobhayavimuktānubhavanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti tṛṣṇābhinirvṛttaye / tṛṣṇāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / saṃrajanīyavastusaṃrāgaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāty upādānābhinirvṛttaye / upādānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / [b]saṃkleśabandhanaṃ ca karoti[b] hetuṃ ca dadāti bhavābhinirvṛttaye / bhavo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / anyagatipratiṣṭhānaṃ[c] ca karoti hetuṃ ca dadāti jātyabhinirvṛttaye / jātir api dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / [d]skandhonmajjanaṃ ca karoti[d] hetuṃ ca dadāti jarābhinirvṛttaye / jarāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / indriyapariṇāmaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti maraṇasamavadhānābhinirvṛttaye / [yāvan][e] maraṇam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / saṃskāravidhvaṃsanaṃ ca karoti aparijñānānucchedaṃ ceti[f] /

(a) D'après notre version tibétaine *maraṇavigamanakāle*.

(b) Notre version porte : « comme ci-dessus ».

(c) D'après le Ms : *pratyupasthānam* ; *upa* manque dans le tibétain.

(d) Notre version porte : « comme ci-dessus ». — (e) Manque dans notre version tibétaine. — (f) Notre version porte : hetuṃ ca dadāti aparijñānānucchedāya. — Voir Madh. vṛtti, 174.10.

c'est en réalité l'*avidyā* ; le *vipāka* de l'acte fait par *avidyā*, c'est les *saṃskāras* ; la première pensée s'appuyant sur les *saṃskāras*, c'est le *vijñāna* ; les quatre *upādānaskandhas* nés avec le *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa* ; la croissance du *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana* ; la rencontre passionnelle de l'organe, de l'objet et du *vijñāna*, c'est le *sparśa* ; ce qui naît avec le *sparśa*, c'est la *vedanā* ; l'attachement à la *vedanā*, c'est la *tṛṣṇā* ; la croissance de la *tṛṣṇā*, c'est l'*upādāna* ; l'acte passionnel qui procède de l'*upādāna*, c'est le *bhava* ; l'écoulement de l'acte, c'est la *jāti*, l'émersion des *skandhas* ; la maturité des *skandhas*, c'est la *jarā* ; la destruction des

(187,8) *skandhas* du vieillard, c'est le *maraṇa*....,... ».

[*Je ne crois pas fort utile de traduire en entier cette description du pratītyasamutpāda ; le texte original, qu'on trouvera en note, sera, au contraire, le bienvenu. Il complète et éclaire le Çālistambasūtra*].

(189,5) Ceci établit que le *vijñāna* a pour causes l'*avidyā* et les *saṃskāras*. Soit, dira-t-on, le vijñāna existe quand existent les causes d'erreur. Mais comment n'existe-t-il pas quand elles n'existent pas ? Il est dit : « De la destruction de l'*avidyā*, destruction des *saṃskāras* : en l'absence de la cause *avidyā*, apaisement, absence de point d'appui des *saṃkāras*. De la destruction des *saṃskāras*, destruction du *vijnāna* : en l'absence de la cause *saṃskāras*, apaisement et absence de point d'appui du *vijñāna* » et le reste (1).

(189,13) Il pense ainsi : « Le *saṃskṛta* existe par l'union, n'existe pas par la séparation ; il existe par le concours, n'existe pas par le divorce. Puisque nous savons que le *saṃskṛta* est infecté de ces multiples vices, nous romprons cette union, ce concours ; mais, en vue des êtres à convertir, nous ne nous attacherons pas à l'arrêt complet des *saṃskāras* ! » Quand il examine ainsi, ô fils du Victorieux, tout ce qui est *saṃskāras*, quand il reconnaît leur infection, néant, constitutionnelle non-origine et non-destruction... » et le reste (2).

---

(1) avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti avidyāpratyayatābhāvāt saṃskārāṇāṃ vyupaśamo 'nupastambhaś ca / saṃskārapratyayatābhāvād vijñānasya....

(2) tasyaivaṃ bhavati / saṃyogāt pravartate / visaṃyogān na pravartate / sāmagryāḥ saṃskṛtaṃ pravartate / visāmagryāḥ saṃskṛtaṃ na

Quel est donc l'homme sensé qui, en présence de l'*āgama* promulgué par ce même [Daçabhūmakasūtra], irait concevoir le *vijñāna* comme existant en soi (*vastutaḥ*)? Cette imagination est hérétique (*dṛṣṭikṛta*). (109,2)

Par conséquent, cette expression *cittamātra* a pour but de mettre en lumière que la seule pensée est l'élément capital ; et il est absolument faux que cet *āgama* mette en lumière l'inexistence de la matière (*rūpa*).

Pour montrer l'importance capitale de la pensée, l'auteur dit : (190,8)

89. « C'est la pensée qui construit, dans leur grande variété, le monde des êtres vivants et le monde-réceptacle. Il est dit que l'univers entier est né de l'acte ; et il n'y a pas d'acte sans la pensée » (1).

Le monde des êtres vivants (*sattvaloka*), c'est-à-dire les êtres vivants qui ont obtenu leur existence personnelle (ou leurs corps : *labdhātmabhāva*) par leurs propres actes et passions (*kleśa*). Le monde-réceptacle (ou monde matériel, *bhājanaloka*), c'est-à-dire [l'univers], — depuis le cercle du vent (*vāyumaṇḍala*), etc., jusqu'au palais séjour des Akaniṣṭhas (°*vimānabhavana*), — qui est produit par l'acte commun (*sādhāraṇakarman*) des mêmes [êtres vivants].

La variété [des êtres vivants], yeux, etc., du paon, etc., n'est produite que par l'acte spécial (= non commun) du paon, etc. ; la variété [des choses matérielles], lotus, etc., est produite par l'acte (190,17)

---

pravartate / hanta vayam evaṃ bahudoṣaduṣṭaṃ saṃskṛtaṃ viditvāsya saṃyogasyāsyāḥ sāmagryā vyavacchedaṃ kariṣyāmo na cātyantopaśamaṁ saṃskārāṇām *avirāgayiṣyāmaḥ* sattvaparipācanatāyai / evam asya bhavanto jinaputrāḥ saṃskāragataṃ bahudoṣaduṣṭaṃ svabhāvarahitam anutpannāniruddhaṃ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya....

Le tibétain porte : « nous n'atteindrons pas » (*prāp*) ; *na virāgayati* dans M. Vyut. 126.46, Divyāvadāna, 131.6 (*ārāgito na virāgitaḥ* : charmé non dégoûté).

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 99.3, 472 ; *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24 ; *Pañcakramaṭippaṇi* :

sattvalokam atha bhājanalokaṃ
cittam eva racayaty aticitram /
karmajam hi jagad uktam aśeṣaṃ
karma cittam avadhūya ca nāsti //

commun (= l'ensemble des actes) de tous les êtres vivants. Il faut juger de même des autres choses.

(101,2) Comme il est dit :

« Les montagnes noires (*kālaparvata ?*) naissent en leur temps en raison de l'acte des créatures, tout comme, dans les mondes de l'enfer et du ciel, [naissent] les arbres à épées et à diamants ».

(191,7) L'univers entier naît donc de l'acte, et l'acte, de son côté, s'appuie sur la pensée : car seul l'acte accompagné de pensée s'accumule pour la rétribution (*upacīyate*), car il n'y a pas d'acte sans pensée (1). C'est la pensée qui est la cause capitale de l'existence (*pravṛtti*) de l'univers, et non pas autre chose ; et le sūtra établit donc que la pensée seule (*cittamātra*) est capitale, et non pas la matière (*rūpa*).

(191,12) Pourquoi ? dira-t-on.

90 a-b. « Quand bien même la matière existerait ; il ne s'y trouve pas de facteur (principe d'action) intelligent ».

La pensée est que la matière est inerte (*jaḍa*).

90 c-d. « Par conséquent, en niant que toute autre chose que la pensée soit facteur, on ne nie pas la matière ».

(191,18) Quelques-uns soutiennent que le *pradhāna* [des Sāṃkhyas] et autres [principes] sont facteurs ; quelques-uns réservent cette qualité à la pensée ; mais on admet, sans discussion, que la matière n'est pas facteur. Par conséquent, redoutant la qualité de facteur (*kārakatva*) des *pradhāna*, etc., pour écarter leur caractère (*lakṣaṇa*) inexistant [de facteur], on dit que seule est facteur la pensée, qu'on voit, en effet, susceptible d'activité. Et, ayant ainsi écarté l'activité des *pradhāna*, etc., on occupe victorieusement le terrain de la dispute. De même, de deux rois qui prétendent régner sur le même pays, [l'un] occupe son pays par l'expulsion de son seul compétiteur, mais aucun mal n'est fait aux gens du peuple qui sont également chers aux deux [rois] ; de même ici aussi, la matière existe, car, étant chère aux deux partis, elle ne reçoit jamais de coups.

---

(1) Voir la définition de l'acte : *cetanā cetayitvā ca karma*, *Madhyamakavṛtti*, p. 305 et sources canoniques citées p. 306, n. 3. — Sur la différence entre le karman *kṛta* et *upacita*, ibidem p. 303, n. 4.

Par conséquent, conformément aux principes (*vidhi*) exposés, (192,9)

91. « Quand on se place au point de vue de la réalité (*tattva*) mondaine, les cinq *skandhas*, tous ensemble [c'est-à-dire matière comprise], existent, parce que le monde y croit (*loke prasiddha*) ; pour le Yogin, qui désire l'aube du savoir de la réalité (*tattvajñānodaya*), les cinq n'existent pas ».

Donc, puisqu'il en est ainsi, (192,15)

92 a-b. « Si la matière n'existe pas, ne soutenez (*grah*) pas l'existence de la pensée ; et si la pensée existe, ne soutenez pas l'inexistence de la matière ».

Quand on croit, en raison de preuves [c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la vérité rationnelle, non pas de la vérité mondaine], à l'inexistence de la matière, il faut croire à l'inexistence de la pensée, car l'existence de l'une et de l'autre est [également] dépourvue de preuves. De même, quand on croit à l'existence de la pensée, alors il faut aussi croire à l'existence de la matière, car toutes deux [,matière et pensée,] sont admises dans le monde.
On arrive à la même conclusion en partant de l'Ecriture : (193,2)

92 c-d. « Le Bouddha les (1) rejette ensemble dans les Sūtras de la Prajñā (2), et [ensemble] les proclame dans l'Abhidharma ».

Les *skandhas*, matière, etc., sont également proclamés tous les cinq dans l'Abhidharma, quand il distingue leur caractère spécial et commun, etc. (3). Dans la Prajñāpāramitā, tous les cinq sont également niés : « Le *rūpa*, ô Subhūti, est vide d'être en soi (*svabhāva*) » et ainsi de suite jusqu'au *vijñāna* compris.
Donc, de la sorte établie par l'Ecriture et la raison, (193,10)

93 a-b. « Cette relation (*krama*) (4) des deux vérités, vous avez beau la détruire, votre réalité (*vastu*), [c'est-à-dire, le *vijñāna* que

---

(1) *de dag* = matière et pensée ; mais, d'après le commentaire, les *skandhas*.
(2) Çes rab thsul mdo
(3) svasāmānyalakṣaṇādiprabhedadvāreṇa
(4) *krama*, *rim pa* = relation ? littéralement « pas, marche, degré, ordre, succession, hiérarchie ».

vous prétendez exister absolument], en raison de [votre] négation, n'est pas prouvée ».

En soutenant que le *vijñāna* seul existe, sans matière, vous détruisez la relation de la *saṃvṛti* et du *paramārtha* telle qu'elle a été expliquée ; et bien qu'ayant détruit cette relation des deux vérités, votre réalité n'est pas établie.

Pourquoi ? dira-t-on.

Parce que, ayant d'abord nié la réalité [du *rūpa*], vos efforts [pour établir celle du *jñāna*] sont sans succès (1).

93 c-d. « Il faut donc reconnaître, conformément à cette relation, que, en vérité, les choses sont d'origine non-nées, et qu'au point de vue du monde, elles sont nées [et existent]. »

(194,1) Le [Vijñānavādin] reprend ici.

Quand bien même le sens du sūtra [cité p. 181, l. 8] serait tel que vous dites, un autre *āgama* démontre que la pensée seule existe. Il est dit en effet : « La [chose] extérieure (*bāhyam*), quoiqu'apparaissant, n'existe pas ; c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées. Je dis que la pure pensée apparaît comme corps, objets de jouissance et place (2) ».

Par « corps », il faut entendre les organes (*āyatanas*), œil, etc. ; par « objets de jouissance », les objets (*viṣaya*), visible (*rupa*), etc. ; par « place », le monde-réceptacle.

Comme il n'y a pas de chose extérieure à côté de la pensée,

(1) Le *jñāna* (pensée) existerait absolument si le *jñeya* (objet, *grāhya*, matière) existait absolument ; sans *jñeya*, il n'y a pas de *jñāna*. Or, vous niez l'existence de la matière, même au point de vue de l'expérience mondaine ; et cette négation détruit l'existence de la pensée. Votre thèse : « La matière n'existe pas et le *vijñāna* existe absolument », est contradictoire.

(2) Cette stance est sans doute extraite du *Laṅkāvatāra*. On peut reconstituer la seconde ligne :

dehabhogapratiṣṭhāvac cittamātraṃ vadāmy aham

d'après *Laṅkāvatāra*, p. 73 :

dehabhogapratiṣṭhābhaṃ ye cittaṃ nābhijānate

Voir ibid. p. 52, 59 et 88 et comparer la triple division du *grāhya* *Sūtrālaṃkāra*, xi, 40, commentaire : *padābhāsa* (*pada* = gnas), *artha°*, *ḍeha°*. Notre *pratiṣṭha* (= gnas) correspond à *pada*.

c'est l'unique *vijñāna* qui naît avec l'apparence de corps, objet de jouissance, place ; et le corps, etc., prenant la nature d'objet de la connaissance (*viṣayībhāva*), apparaît comme distinct du *vijñāna*, comme extérieur. — Par conséquent le triple monde n'est que pensée.

Voulant montrer que ce sūtra est, lui aussi, intentionnel, l'au- (194,14)
teur dit :

94 a-b. « Le sūtra où il est dit que ce qui apparaît comme extérieur n'existe pas, que c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées » ;

De ce [sūtra], voici l'intention :

94 c-d. « Il est aussi de sens provisoire (*neyārtha*), rejetant la matière pour ceux [dans l'intérêt de ceux] qui sont trop attachés à la matière ».

Ce texte est de sens provisoire.

Ceux qui ont un trop vif amour pour la matière, en raison de l'affection (*anurāga*), de la colère, de l'orgueil (*māna*), etc. qui ont la [matière] pour cause, perdent la maîtrise d'eux-mêmes ; par leur adhésion (*abhiniveśa*) à la [matière], ils commettent de grands péchés et manquent à accumuler le mérite et le savoir (*puṇya*, *jñānasambhāra*) ; c'est pour ceux-là que Bhagavat, en vue de vaincre les passions (*kleśa*) qui ont leur cause dans la matière, c'est pour ces passionnés (*rāgavat*) [que Bhagavat] a enseigné, des objets extérieurs (*bāhyaviṣaya*), qu'ils sont seulement pensée, bien qu'ils ne soient pas tels (1).

Mais comment savez-vous que cet *āgama* est de sens provisoire (195,9)
et non pas de sens définitif (*nītārtha*) ?

Par l'Ecriture et le raisonnement.

C'est ce que dit l'auteur (2) :

---

(1) J'omets une incise qui n'est pas très claire : « comme un squelette triomphateur de la passion » : *rāgajitkaṅkālavat*. Le Yogin, pour se délivrer de l'amour, se représente les êtres vivants comme des squelettes, ce qu'ils ne sont pas. — (2) l'auteur = ston pai byed pa ?

95 a-b. « Le Maître a dit que ce [sūtra] est de sens provisoire ; le raisonnement établit que ce [sūtra] est de sens provisoire ».

(195,15) Non seulement ce sūtra est de sens provisoire, mais encore,

95 c-d. « Cet *āgama* montre que les autres sūtras de ce genre sont de sens provisoire ».

Et quels sont, dira-t-on, les sūtras (1) de ce genre ? Par exemple (2), dans le Saṃdhinirmocanasūtra, exposé des Trois natures (*trisvabhāva*), c'est-à-dire du *parikalpita*, du *paratantra* et du *pariniṣpanna*,

« Le *parikalpita* n'existe pas et le *paratantra* existe » (3).

Et encore :

« Le *vijñāna*-réceptacle (4) (*ādānavijñāna*), profond, subtil, semence universelle, coulant comme un fleuve, il ne convient pas de le concevoir comme étant le « moi », — cet enseignement je ne l'ai pas donné aux enfants ».

Et le reste. Ces [sūtras], l'*āgama* qui suit [extrait du Lankāvatāra] montre qu'ils sont de sens provisoire.

« De même que le médecin donne des remèdes aux différents malades, de même les Bouddhas enseignent aux créatures que rien n'existe que la pensée » (5).

---

(1) Le contexte montre ce qu'il faut entendre ici par *sūtra* ; non pas tel ou tel livre, mais des fragments, paragraphes ou stances, comme sont les passages du Daçabhūmaka (*cittamātram yad uta traidhātukam*) et du Laṅka allégués par le Vijñanavādin, comme les passages qui suivent extraits du Saṃdhinirmocana....

(2) Par exemple.... Le texte porte *tadyathā saṃdhinirmocanasūtrāt*, ... *trisvabhāvanirdeśat*,... Le Saṃdhinirmocana est un des Sūtras sur lesquels s'appuient les Vijñānavādins, Wass. p. 152.

(3) Ces deux pādas, que j'ai eu le tort de ne pas isoler de la prose, correspondent, pour le sens tout au moins, à *Laṅkāvatāra*, p. 130 :

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraś ca vidyate.

C'est la doctrine des Vijñānavādins.

(4) Voir M. Vyut. 105.2. Synonymes *ālayavijñāna*, *mūlacitta*.

(5) *Laṅkāvatāra*, édition de Sarad Chandra, p. 54 ; cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

āturi āturi bhaiṣajyaṃ yadvad bhiṣak prayacchati /
cittamātraṃ tathā buddhāḥ sattvānāṃ desayanti vai /

De même, [dans le Laṅkāvatāra] (1) : « Bhagavat a décrit dans l'Ecriture le *tathāgatagarbha* ; Bhagavat l'a décrit comme naturellement brillant, originellement pur de toute pureté, portant les trente-trois marques, immanent au corps de toutes les créatures ; Bhagavat l'a décrit comme étant, à l'instar d'une gemme de grand prix revêtue d'ordures, revêtu du vêtement des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, dominé par les *rāga*, *dveṣa* et *moha*, souillé par la souillure des imaginations, [mais] permanent, ferme, éternel. Or, ô Bhagavat, comment cette doctrine du *tathāgatagarbha* [enseignée] par le Tathāgata, ne serait-elle pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras ? Car, ô Bhagavat, les Tīrthakaras ensei- (196,12)

---

(1) *Laṅkāvatāra*, p. 80.

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat / tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ / sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargataḥ mahārghamūlyaratnaṃ malinavastraparivesṭitam iva skandhadhātvāyatanavastraparivesṭito rāgadveṣamohaparibhūtaḥ (*a*) parikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śāśvataś cānuvarṇitaḥ / tat katham ayaṃ bhagavan tīrthakarātmavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati / tīrthakarā api bhagavan nityo 'kartā nirguṇo vibhur avyaya ity ātmavādopadeśaṃ kurvanti //

bhagavān āha / na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhavādopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate (*b*) śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpranihitādyānāṃ padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjanārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti / na cātra mahāmate anāgatapratyutpannair bodhisattvair ātmābhiniveśaḥ kartavyaḥ / tadyathā mahāmate kumbhakāra ekasmān mṛtparamāṇurāśer vividhāni bhāṇḍāni karoti hastaśilpadaṇḍodakasūtraprayatnayogāt / evam eva mahāmate tathāgatās tad eva dharmanairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttaṃ (*c*) vividhaiḥ prajñopāyakauśalyayogais tathāgatagarbhopadeśena vā nairatmyopadeśena vā kumbhakāravac citraiḥ padavyañjanaparyāyair deśayanti/ .... evaṃ hi mahāmate [ātmavādābhiniviṣṭānan tīrthakarāṇām ākarṣaṇārthaṃ] tathāgatagarbhaṃ nirdiśanti / kathaṃ vata (*d*) bhūtātmavikalpadṛṣṭipatitāśayā vimokṣatrayagocarapatitāśayopetāḥ (*e*) kṣipram anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyerann iti /

(a) L'édition °*mohābhūtaparikalpa*°

(b) Ibid. *mahāmate tathāgatāḥ śūnyata*°

(c) Notre texte remplace° *lakṣaṇa*° par °*ātma*° (bdag ñid).

(e) L'édition *vata abhūta*°.

(d) Notre texte a *gnas pa* au lieu de *chun ba* (= *patita*) du composé qui précède.

gnent la doctrine de l'*ātman* disant qu'il est permanent, non-agent, sans qualités, omniprésent, sans déclin ». — Bhagavat répondit : « O Mahāmati, mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras. O Mahāmati, les Tathāgatas Arhats parfaits Bouddhas enseignent comme *tathāgatagarbha* la vacuité, la *bhūtakoṭi*, le *nirvāṇa*, la non-naissance, le sans-caractère, la non-finalité et autres *padārthas* semblables : [c'est-à-dire que] voulant écarter la terreur que les sots ont pour le *nairātmya*, ils le montrent, étranger [qu'il est] aux concepts, et au-delà des représentations, sous les espèces du *tathāgatagarbha*. Mais, ô Mahāmati, les Bodhisattvas présents et à venir ne doivent point le prendre pour un « moi ». De même, ô Mahāmati, qu'un potier, d'un seul groupe d'atomes de terre, forme divers pots par l'emploi de la main, de la technique, du bâton, de l'eau, de la corde et de l'effort ; de même, ô Mahāmati, les Tathāgatas aussi, comme le potier, par diverses expressions synonymes, enseignent le même *dharmanairātmya*, qui est dégagé de tout ce qui est concept, en enseignant, suivant l'emploi varié de la sapience et de l'habileté dans les moyens, soit le *tathāgatagarbha*, soit le *nairātmya*. [Les Bouddhas] enseignent donc ainsi le *tathāgatagarbha* [s'étant demandé] comment les [créatures] dont les pensées (*āśaya*) sont arrêtées dans l'hérésie de la conception d'un moi réel, pourront, revêtues d'intentions arrêtées dans le domaine des trois *vimokṣas* [*śūnyatā*, etc.], rapidement parvenir à la parfaite illumination ».

Et dans le même sūtra : « O Mahāmati, l'intelligence intime du sūtra de tous les Bouddhas a pour caractère la vacuité, la non-naissance, la non-dualité, l'absence d'être en soi ».

(198,13) Après avoir montré, par ce sūtra, que tous les sūtras de ce genre, que les Vijñānavādins prétendent être de sens définitif, sont de sens provisoire ; l'auteur dit pour montrer que le raisonnement mène à la même conclusion :

96. « Si le *jñeya*, objet de la connaissance, n'existe pas, la réfutation du *jñātar*, sujet de la connaissance, s'obtient facile-

ment (1) : les Bouddhas commencent donc par nier le *jñeya*, parce que la négation du *jñātar* s'établit de l'inexistence du *jñeya* ».

Les Bouddhas Bhagavats attirent par degrés les fidèles dans la doctrine de l'absence d'être en soi (*naiḥsvabhāvya*). Les hommes qui font de bonnes actions entrent facilement dans la vérité religieuse (*dharmatā*) : de même que les Bouddhas prêchent d'abord le don, etc., — parce que le don, etc., est un moyen d'entrer dans la *dharmatā* ; — de même, la négation de l'objet de la connaissance (*jñeya*) étant un moyen de l'intelligence du *nairātmya*, ils proclament d'abord la négation de l'objet : car ceux qui comprennent le *nairātmya* de l'objet entrent facilement dans le *nairātmya* du sujet (*jñātar*). De ceux qui comprennent l'absence d'être en soi de l'objet, les uns concevront d'eux-mêmes l'absence d'être en soi du sujet, les autres [arriveront à cette conception] grâce seulement à un peu d'instruction supplémentaire (*kiyadupadeśamātreṇa ?*) : c'est dans ce but que [les Bouddhas] proclament d'abord la négation de l'objet.

Les hommes sages doivent juger de même des autres choses [analogues] : (199,12)

97. « Connaissant ainsi l'économie de l'*āgama*, sachez que les sūtras qui ont pour sens [but] la vacuité sont de sens définitif ; — ceux qui ont pour but de dire ce qui n'est pas la vérité vraie (*atattva*) sont promulgués dans un sens provisoire, et doivent être conduits (interprétés) par la réflexion » (2).

Les sūtras qui ne mettent pas en lumière (3) le caractère réel du *pratītyasamutpāda* caractérisé par la non-naissance, etc., com-

---

(1) Lire l. 17 *bsal* au lieu de *gsal* ; l. 18, petite édition *bde blag rñe ces.*

(2) La pensée de l'auteur n'est pas douteuse : comp. Subhāṣitasaṃgraba, fol. 30 : *pravacane tu śūnyatādeśanaiva nītārthā taditarā tu śūnyatāvatāraṇārthaṃ neyārtheti.* — Mais la traduction de cette stance reste conjecturale : evam āgamasya prakriyām (pravṛttim, vṛttāntam) jñātvā / sūtram yad atattvoktyartham / neyārthata uktam api tarkitvā neyam iti / śunyatārtham nītārthaṃ viddhi /

(3) Je pense qu'il faut lire *bsal* pour *gsal* : « Les sūtras qui ne nient pas la réalité (au sens absolu) du *pratītyasamutpāda*, dans lequel il n'y a en fait aucune réelle production,... peuvent-ils introduire dans la vraie doctrine ? »

ment pourraient-ils être cause d'entrée dans le *naiḥsvabhāvya* ? Voilà ce qu'il faut expliquer.

(199,) Comme il est dit [par Nāgārjuna dans le Lokātītastava] :

« Les éléments (*bhūta, mahābhūta*) ne sont pas perçus [saisis] par l'œil. Comment ce qui en est produit (*tadbhava = bhautika*) serait-il saisi par l'œil ? En parlant ainsi de la *rūpa* (matière), vous avez réfuté la perception du *rūpa* » (1).

Et dans le sūtra : « non-permanent = inexistant ».

(200,) Reconnaissez [les sūtras] qui ont pour sens la vacuité (*śūnyatārtha*) comme de sens définitif.

Comme il est dit [dans le Samādhirāja] :

« Il connaît la caractéristique des sūtras de sens définitif, à ce que le Sugata y enseigne la *śūnyata* ; et là où sont enseignés *pudgala, sattva, puruṣa,* il connaît que tous ces *dharmas* (= *sūtras*) sont de sens provisoire » (2).

Et encore :

« Tous les sūtras que j'ai proclamés dans les milliers d'univers, variés dans les syllabes, n'ont qu'un sens [qu'] il est impossible d'exprimer ».

« Qui médite une chose les a toutes méditées (3). Tous les nombreux *dharmas* des Bouddhas qui ont été enseignés »,

« c'est le *nairātmya* de toutes choses. Aux hommes habiles dans le sens [des sūtras] qui parviennent à ce point, il n'est pas difficile d'obtenir les *dharmas* des Bouddhas ».

Cela est aussi expliqué tout au long dans l'Āryākṣayamatisūtra et dans d'autres sūtras. Voyez les.

---

(1) Lokātīta, stance 5 (*Bstod*, fol. 79 b]

hbyuṇ ba mig gi gzugs min pas
de dṅos mig gi (*cākṣuṣa*) ji ltar yin
gzugs ñid gzuṅ bar rab bkag pa
gzugs ñid khyod kyis de ltar gsuṅs

a. lire mig gis gzuṅ.

D'après la commune physique les éléments, terre, etc., ne sont pas visibles ; seuls sont visibles leurs dérivés ou composés.

(2) Cité dans *Madhyamakavṛtti*, pp. 44 et 276.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 128_{13}, *Tātparyaṭīkā*, p. 26_{11} ; *Samādhirāja*, p. 46 :

eka nirdeśa dharmāṇām sarvadharmā alakṣaṇam
. . . . sarvadharmā anātmakāḥ

Un point seulement (*pakṣamātram ?*) doit être expliqué. (201,6)

De même que le serpent, produit en raison d'une corde déroulée, est imaginaire (*kalpita*), parce qu'il n'y a pas de [serpent] dans la [corde] ; et de même que l'être de ce serpent [c'est-à-dire la corde] est réel (*pariniṣpanna*), parce qu'il n'est pas imaginé, — de même l'être en soi (*svabhāva*) produit par dépendance (*paratantrakṛta*) est imaginaire (*parikalpita*), car l'être en soi n'est pas fabriqué (*kṛtaka*), car [Nāgārjuna] dit :

« L'être en soi n'est pas artificiel ; il ne dépend pas d'autrui » (1). Et cet imaginaire (*kalpita*), objet de la connaissance (*grāhya*), produit par les causes, fabriqué, semblable à un reflet, il est réel en tant qu'il est du domaine des Bouddhas [c'est-à-dire à la façon dont les Bouddhas le voient], parce qu'il n'est pas imaginé [par les Bouddhas].

Le Bouddha porte le nom [de Bouddha] parce qu'il voit d'une vue immédiate que les choses fabriquées [par les causes] ont seulement pour être en soi l'ignorance (*avidyāsvabhāva*), et que, par là, il comprend (*avabudh*) la réalité (*tattva*).

Il faut donc comprendre ainsi la théorie (*vyavasthāna*) des trois [*lakṣaṇas* ou] *svabhāvas* [, les trois caractères ou natures] d'imaginaire (*kalpita*), de dépendant (*paratantra*) et d'absolu ou réel (*pariniṣpanna*), pour démêler l'intention des sūtras. La dualité d'objet et de sujet de la connaissance (*grāhya*, *grāhaka*) n'a pas d'existence réelle indépendamment du *paratantra* ; le caractère imaginaire de cette dualité du (relativement au) *paratantra*, est contestable (*cintya*) (2). (201,19)

Mais en voilà assez ; revenons à notre sujet.

L'auteur a réfuté la théorie de la production par un autre ; (202,6)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, XV, 2 c-d ; *Vṛtti*, p. 262,11 :
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca

(2) Les Mādhyamikas nient le caractère réel du *pratītyasamutpāda*, de la production en dépendance (*paratantra*), et reconnaissent qu'en vérité absolue il n'y a ni connaissance ni objet de connaissance. Mais, pour eux, cette dualité est *pāratāntrika*, l'objet étant aussi réel que le sujet ; les Vijñānavādins, au contraire, prétendent que cette dualité est imaginaire (*kalpita*, *parikalpita*).

Nous publierons prochainement dans le Muséon quelques documents relatifs à cette question compliquée.

voulant réfuter la théorie de la production par les deux [,par soi et par un autre], il dit :

95 a-b. « La naissance par les deux n'est pas admissible ; parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette hypothèse ».

Les Jaïnas (1) pensent qu'il y a naissance par deux, parce qu'il y a naissance par soi et aussi par un autre.

(202,11) On admet qu'une cruche est produite par un morceau d'argile, le bâton, la roue, la corde, l'eau, le potier, etc. — Or l'argile et la cruche ne sont pas « autres » [,sont la même chose] : la cruche naît étant d'argile : par conséquent elle naît d'elle-même. Et l'acte du potier, [le bâton], etc., autres [que la cruche], sont producteurs (*janaka*) de la [cruche] ; par conséquent la cruche naît d'un autre. — Il y a donc, pensent-ils, naissance par soi et par un autre.

(202,18) Il en est pour les choses « internes » comme pour les choses « externes ». [Les Jaïnas] établissent des catégories (*padārtha*) : « Être vivant, être non-vivant, mérite, péché, passion, contrainte morale, (*jīva*, *ajīva*, *puṇya*, *pāpa*, *āsrava*, *saṃvara*) etc , sont les neuf catégories » (2) ; et ils [raisonnent ainsi :]

Maitreya naît, étant le *jīva* même d'une autre existence : par conséquent il naît de lui-même, puisque Maitreya et le *jīva* ne sont pas « autres ». Nous soutenons que le *jīva*, étant doué de mouvement, se rend [après la mort] dans les destinées de Dieu, etc., par [l'action d'un] autre (3). Comme il naît du père, de la

(1) *thsig gal gñis su smra ba*, et, ci-dessous, p. 204,16, ... *gñis las su smra-ba*. Nous savons, par le contexte, qu'il s'agit des Jaïnas. Je ne sais que faire de *thsig gal*. Si on fait abstraction de ces deux mots, on a : « ceux qui affirment [la naissance] en raison de deux [causes, soi et autrui]....

(2) En ajoutant *nirjaraṇa*, *bandha* et *mokṣa*, on a la liste des neuf *tattvas* que le Sarvadarśanasaṃgraha cite d'après le *Siddhānta*, p. 41 Bibl. Ind. et p. 59 de la traduction. Ce Siddhānta, m'écrit mon ami M. A. Guérinot, doit être Uttarādhyāyanasūtra, 28,14. Voir aussi le *Navatattva* qui n'est pas un Siddhānta, mais, comme s'exprime M. A. G., un traité semi-canonique.

(3) Le Xyl. porte *gzhan gyi sa lha*..., que je corrige *gzhan gyis* = « par un autre », « en raison du mérite, etc. qui sont différents de lui-

mère, du mérite *(dharma)*, du démérite (*adharma*), de la passion, etc., qui sont autres que lui, il naît donc aussi d'un autre.

Nous ne sommes donc pas atteints par vos deux thèses : « pas de naissance par soi », « pas de naissance par autrui », car nous n'admettons pas qu'il y ait naissance seulement par soi ou seulement par autrui.

L'auteur dit que cette objection n'est pas justifiée : (203,12)

« La naissance par les deux n'est pas admissible ».

Pourquoi ?

« Parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette thèse ».

La naissance par les deux est aussi impossible parce que les objections exposées ci-dessus contre chacune des deux thèses [« par soi », « par un autre »] tombent sur la thèse de la dualité [des causes de naissance, *ubhayapakṣa*]. En effet, la cruche, parce qu'elle est d'argile (*kardamātmaka*), ne naît pas : parce qu'elle existe. Car il a été dit :

« Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau » (1),
et le reste. — De même Maitreya ne naît pas, parce qu'il est donné comme étant le *jīva* [de l'existence antérieure de Maitreya] *(jīvātmakatvena)*.

D'autre part, la cruche, n'étant pas donnée comme étant l'eau, la corde, la roue, etc., (*°ādyātmakatvena*), n'en naît pas. Car il a été dit :

« Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naîtra de la flamme ; toutes choses naîtront de toutes choses, car la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la prétendue cause] et dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices » (2).

De même faut-il juger de la naissance de Maitreya par le père, la mère et autres causes qui sont autres que Maitreya.

---

même ». — Mais on doit peut-être comprendre : « ... dans la destinée de dieu, etc., terre différente [de celle qu'il occupait] » : *anyabhūmidevādigatiṃ gacchati*.

(1) Chapitre vi, 8 c-d ; p. 82.5 du texte tibétain.

(2) Chapitre vi. 14 ; p. 89.5 du texte tibétain.

(204,14) Et de même que, ci-dessus, il a été montré que la naissance par soi ou par autrui est inadmissible tant au point de vue de la *loka-saṃvṛti* qu'au point de vue du *paramārtha* : de même en est-il, de par les arguments exposés, dans la doctrine du Jaïna.

L'auteur, reprenant ce qu'il a enseigné, dit donc :

95 c. « Cela n'est pas admis par le monde ; cela n'est pas admis au point de vue de la vérité (*tattva*) ».

Non seulement, même dans cette thèse des deux [causes], la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible en raison des arguments exposés ci-dessus, mais elle est encore inadmissible en raison de ce qui est dit ici. L'auteur le montre en disant :

95 d. « Parce que la naissance en raison de l'un et de l'autre pris à part, n'est pas prouvée ».

Exemple. Un grain de sésame étant capable de donner de l'huile, plusieurs seront capables d'en donner : mais non pas des sables en qui on ne constate pas cette faculté. De même, si telle ou telle [cause] est capable de produire, plusieurs de même nature le seront aussi

Donc la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible.

(205,8) Le *svabhāvavādin* (1) prend la parole.

Si la naissance dépendait d'une cause, celle-ci serait ou la même que l'effet, ou différente de l'effet, ou la même et différente, — et vos objections porteraient ; — mais je n'admets pas la cause, et par conséquent il n'y a pas place aux objections que vous avez formulées.

Donc la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*, « nature propre », [c'est-à-dire par transformation spontanée et fortuite].

---

(1) svabhāvavādino hy evaṃ āhuḥ : iha vastunaḥ svata eva parinatiḥ svabhāvaḥ. sarve bhāvāḥ svabhāvavaśād upajāyante.. (*Ṣaḍdarśana-samuccaya*, p. 13). Sur le *svabhāvavāda*, voir *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 5-6 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix. 117 ; *Gauḍapāda*, 61 : *kena śuklīkṛtā haṃsā māyūrāḥ kena citritāḥ* ; BEFEO, 1904, p. 1013 ; *Madh. vṛtti*, 12.

C'est ainsi qu'on ne voit pas que quoi que ce soit, en travaillant, fasse même seulement la dureté et la mollesse des ligaments et des pétales du lotus (1) ; fasse les différentes couleurs, formes, etc., des pétales (*pattra*), des fibres (*keśara*), du nombril (*nābhi*) (2) du lotus. De même pour la variété des arbres *panasa*, *dāḍima*, etc. — Et, de même que pour les choses « externes », on ne voit pas que quoi que ce soit travaille à arranger les diverses couleurs, formes, etc., des êtres animés (doués d'un *antarātman*), le paon, la perdrix, le héron, etc.

Par conséquent la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*.

Voici ce qu'il faut répondre : (206,2)

99. « Si la naissance avait lieu sans causes, alors n'importe quoi naîtrait n'importe quand de n'importe quoi ; et les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Si la naissance des choses était fortuite (*ākasmika*) (3), de même que l'arbre *panasa* n'est pas la cause de son fruit, de même n'importe quoi, [par exemple] les arbres *nimba*, *āmra*, etc., ne sont pas la cause de ce [fruit du *panasa*] : donc [le fruit du *panasa*] naîtra de ces [*nimba*, etc.], puisque la qualité de n'être pas cause [de ce fruit] est la même [dans tous les arbres, *panasa*, *nimba*, etc.].

En outre, de même que le fruit [du *panasa*] naît du *panasa* — qui n'est pas sa cause, — de même en sera-t-il pour le triple monde (4).

En outre, les fruits qui se manifestent à certains moments, en considération de la saison, produits par la maturité des arbres

---

(1) *ça dag*, l. 14 = ça stag ; je ne sais que faire de *bzuṅ nas*, l. 20. Lire l. 14 *bsgribs*.

(2) *lte ba* paraît être l'équivalent régulier de *nābhi* (voir p. 274 $_{10}$).

(3) Lire *glo bur bar*.

(4) Je pense qu'il faut lire, l. 12, *khams gsum la*. La leçon des xylographes *khams gsum las* donne le sens : « ... de même il naîtra du triple monde ».

āmra, *lakuca*, etc., ils apparaîtront n'importe quand sur ces [arbres], puisqu'ils ne tiennent pas compte de la considération de la saison.

De même, puisque le paon n'est pas la cause des yeux de sa queue, ces yeux apparaîtront sur le corbeau, etc. ; et on verra en tout temps sur le paon, même quand il est dans le ventre maternel, les plumes du perroquet.

Toutes les choses de cet univers naîtraient donc perpétuellement. Or il n'en est pas ainsi. Donc la doctrine du *svabhāva* est inadmissible.

(206,20) Ayant montré que cette doctrine est contredite par le raisonnement, l'auteur montre qu'elle est contredite par ce qu'on voit :

« Les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Or c'est ce qu'ils font. Donc la naissance n'a pas lieu par le *svabhāva*.

(207,6) Autre point.

100 « Si l'univers était vide de causes, il ne serait pas perçu, comme ne sont pas perçues la couleur et l'odeur d'un lotus de l'espace (1). Or l'univers, dans son infinie variété, est perçu. Reconnaissez donc que l'univers dépend de causes, tout comme l'intelligence comme vous la définissez » (2).

Si l'univers était vide de causes, il ne tomberait pas dans le chemin de la perception, de même que l'odeur et la couleur d'un lotus de l'espace ; or ce n'est pas le cas ; donc toutes les choses de l'univers naissent seulement en raison de causes, tout comme votre intelligence (*svabuddhivat*). Il faut l'admettre.

Car, dans votre système, l'intelligence revêtue de la forme de bleu [= l'idée de bleu] ne naît pas sans un objet extérieur (*viṣaya*) bleu. Donc, puisque l'intelligence ne prend la forme de bleu qu'en

---

(1) Exemple classique d'une chose inexistante, de même *khapuṣpa*, etc.

(2) Les deux premières lignes sont citées *Madhyamakavṛtti*, p. 38.7

grhyeta naiva ca jagad yadi hetuśūnyaṃ
syād yadvad eva gaganotpalavarṇagandhau /

« L'intelligence comme vous la définissez » = *svabuddhivat*, voir ci-dessous ; *blo* = *buddhi*, *mati*, *dhī*.

raison du bleu, et non pas par le *svabhāva*, la doctrine du *svabhāva* [ou de l'origine fortuite] est inadmissible.

[Le *svabhāvavādin* répond] (207,17)

La pensée vient certes (*dag* = *hi*) des éléments matériels (*bhūta, mahābhūta*) : il est impossible de le nier à celui qui constate la cause ; en raison de la vue [qu'on a de cette production de la pensée], en raison des conclusions désastreuses, exposées ci-dessus [par vous-mêmes], de la négative (1) : c'est la relation de cause à effet (*phalahetubhāva, kāryakāraṇabhāva*) reconnue dans le monde.

Ces [éléments] sont seulement au nombre de quatre : terre, eau, (208,1) feu, vent, — qui sont la cause de toute la variété de l'univers.

Non seulement c'est en raison d'une certaine maturité de ces éléments qu'est produite toute la variété, telle que nous la voyons, du lotus, du *dāḍima*, etc., du paon, du héron, etc. ; mais c'est encore de ces éléments mêmes que naît l'intelligence qui distingue l'essence variée des choses.

De même que, de certain produit du riz bouilli (2), quand il a atteint certaine transformation (*pariṇāma*), naît une puissance enivrante qui est cause d'hébètement et d'ivresse pour les êtres vivants (3) ; de même, de certaine maturité des éléments (*mahābhūta*) du *budbuda* et des [autres stades de l'embryon], naissent les idées (4) ; et celles-ci arrivent à distinguer toutes choses.

Les choses externes et internes viennent donc seulement de cet actuel univers comme cause (5) : il est donc faux qu'il y ait ici-bas rétribution d'un acte accompli n'importe où, ou que la rétribution

---

(1) Si la pensée ne vient pas des éléments matériels d'un corps déterminé, elle se manifestera n'importe où.

(2) chan dag las hbyuṇ bai bye brag (?) — chan = *odana*, *madya*, *Madhyamakavṛtti*, p. 356 4,5.

(3) Comparer *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 2 : *kiṇvādibhyo madaśaktivat* .... ; traduction, p. 3, n. 1 ; GSAI, 1895, p. 290 *madaśaktivac caitanyam*.

(4) *Madhyamakavṛtti*, p. 356.5. — kalalādimahābhūtaparipākamātrasaṃbhūtā eva buddhīr anuvarṇayantaḥ.

(5) Littéralement *lokasya tasya hetoḥ*, qui correspond peut-être à *ihalokahetoḥ* « de cet actuel univers comme cause » : le monde actuel est la cause unique de toutes choses.

d'un acte accompli ici-bas ait lieu dans un autre monde, et qu'il y ait un autre monde :

« Ma charmante, jouis et mange. Ma belle (*varagātri*), ce qui est passé n'est plus pour toi. Ce corps n'est qu'un aggrégat. Une fois parti, ô peureuse, il ne revient pas » (1).

(209,1) Ces discours sont tenus par quelqu'un qui, voulant avoir commerce avec une femme, désire qu'elle croie à l'inexistence de l'autre monde.

Voici ce qu'il faut lui répondre.

Votre conviction qu'il n'y a pas d'autre monde, sur quoi repose-t-elle ?

Sur le fait qu'il n'est pas directement perçu, [qu'il n'est pas évident, *pratyakṣa*], dira-t-il (2).

La non-évidence de l'autre monde vous est-elle évidente ou non-évidente ?

Evidente, dira-t-il.

Donc la non-évidence de l'autre monde, étant évidente, sera du domaine de l'évidence bien qu'elle soit *abhāva*. Donc, pour vous, l'*abhāva* est *bhāva*, puisque, comme le *bhāva*, il est évident (3). Par conséquent, comme aucun *abhāva* n'existe [puisque l'*abhāva* est *bhāva*], faute de contraire, le *bhāva* aussi n'existe pas. Et en l'absence de *bhāva* et d'*abhāva*, l'existence des éléments et l'inexistence de l'autre monde sont perdues.

(209,18) Dira-t-il que la [non-évidence de l'autre monde] n'est pas évidente ? Alors cette non-évidence, n'étant pas évidente, n'est pas perçue (saisie) ; et comment, n'étant pas perçue, pourra-t-on au moyen de cette [non-évidence] non-perçue conclure par raisonnement (*anumāna*) que l'autre monde n'existe pas ?

Dira-t-il qu'elle est perçue par *anumāna* ?

---

(1) Stance 82 du Ṣaḍdarśanasamuccaya d'Haribhadra (extraite d'un livre Cārvāka), traduite par L. Suali, avec le commentaire, Muséon, 1908, p. 285.

(2) En effet, le matérialiste n'admet que le *pratyakṣa* comme moyen de connaissance (*pramāṇa*).

(3) L'école n'admet pas que l'*abhāva*, l'inexistence d'une cruche, soit évidente.

Si une chose est prouvée par un accord reposant sur l'*anumāna* (*anumānāt prasiddher arthasiddhiḥ*), c'est bien là ce que vous admettez (1) en disant :

« L'homme n'est que ce qui tombe sous les sens ; ma chère, ce que disent les sages est semblable à leur affirmation que ce sont des traces de loup » (2).

Cet universel négateur doit donc être absolument réfuté en suivant (210,3)
le chemin de réfutation exposé ci-dessus : « la pensée qui naît des éléments existe-t-elle [avant de naître] ? »...

Autre point. (210,7)
De même que la vision du *taimirika*, lequel saisit comme existant la double lune et autres [choses] qui n'ont pas de réalité (*asatsvabhāva*), ayant pour objet des cheveux, des mouches, etc., irréels, — les autres choses du même genre [qu'elle atteint] ne sont pas vraies (3) ; de même votre idée de l'inexistence d'un autre monde, etc., est fausse, parce que vous concevez faussement d'autres choses visibles.

L'auteur le montre en disant :

101. « Les éléments ne sont pas revêtus de la nature sous laquelle ils sont perçus (*viṣayī°*) par votre intelligence. Celui dont l'esprit est encombré d'épaisses ténèbres relativement aux choses d'ici-bas, comment pourrait-il connaître exactement l'autre monde ? »

---

(1) Ironique. La pensée est que le Cārvāka, qui nie l'*anumāna*, ne peut, sans contradiction, invoquer l'*anumāna*.

(2) Cette stance est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 360.6

etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocaraḥ
bhadre vṛkapadaṃ hy etad yad vadanti babuśrutāḥ.

Elle est citée dans le *Lokatattvanirṇaya* (G. S. A. I. 1905, p. 290), d'après *Saḍdarśanasamuccaya*, 81 ; voir le commentaire traduit par L. Suali dans *Muséon* 1908, p. 283.

Les stances matérialistes sont mises dans la bouche d'un homme qui, pour convertir sa femme à l'inexistence d'un autre monde, lui démontre la futilité de l'*anumāna*. Il imite, sur la poussière de la route, des traces de loup ; et les sages concluent de ces prétendues traces qu'un loup est venu au village.

(3) La syntaxe de cette phrase ne va pas sans difficulté.

Ces quatre *tattvas* dont vous parlez, terre, etc., n'existent pas de la manière d'être (*ātman*) sous laquelle ils sont objets de votre esprit. Et puisque, maintenant même, vous voyez faussement ce monde, comment connaîtriez-vous l'autre monde qui est du domaine de la connaissance du très subtil œil divin ?

(211,3) Autre point :

102. « Quand on nie l'autre monde, on conçoit le moi dans une vue inexacte de la nature du connaissable, car le « corps » de [cette vue inexacte] a le même point d'appui que la « forme » de cette vue [de la négation de l'autre monde]. Lorsqu'on affirme que le moi est formé par les éléments, alors de même » (1).

sama signifie égal (*tulya ?*), pareil (*sadṛśa ?*),
āśraya = *sthāna-hetu* (*pratiṣṭhāna° ?*),
kāya = *kapāla*,
taddarśanākṛti = la forme de la vue de ce négateur de l'autre monde,
il est *āśraya*, il est aussi *sama* : donc le composé est qualificatif (*viśeṣaṇasamāsa*) [= qui a le même *āśraya*],
le *kāya* étant d'*āśraya* semblable, la construction (*vākyavinyāsa ?*) est : *kaya* qui a le même *āśraya* que la forme de la vue de cette [négation...] ; le suffixe *matup* marque la possession (*tat tasyāsti*) ;
avec l'abstrait (*tadbhāvaḥ*) [et la désinence casuelle de l'ablatif, répondant à *tasmāt*], on a

taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt.

C'est le *hetu* [du syllogisme].

Aussi longtemps qu'il n'y a pas *āśrayatā* soit de doute, soit de la doctrine de l'existence d'un autre monde, pour celui qui croit à l'origine « élémentaire » (= matérielle) de la pensée, aussi longtemps il y a égalité d'*āsraya* de la négation d'un autre monde,

(1) La stance 102 peut être partiellement reconstruite :
- - ⏑ - ⏑ paralokaniṣedhakāle
jñeyasvabhāvaviparīta ⏑ - ⏑ - • |
taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt
- - ⏑ - ⏑ ⏑ ⏑ - ⏑ ⏑ - ⏑ - - ||
Tout ce qui suit est très obscur ; voir les notes finales.

doctrine fausse ; — par conséquent il y a aussi *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvam* pour le Lokāyata quand il conçoit (admet) le caractère « élémentaire » du moi.

[Le matérialiste prend] deux positions (*avasthā*) : la première (212,1) consiste à croire (*avabudh*) au *bhūtasvabhāva* [de l'*ātman*], (c'est-à-dire à croire que l'*ātman* ou la pensée (*citta*) a son origine dans les éléments matériels, terre, etc.) ; la seconde à nier l'autre monde.

L'auteur prend la première comme *pakṣa*, et montre l'autre comme exemple :

102 d. « Lorsqu'on admet l'existence d'un *ātman* « élémentaire » (*bhautika*, produit des éléments), de même (= *tathā*, *tatvat*) ».

Car, dans cette position aussi, il y a *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattva* et *jñeyasvabhāvaviparītadarśana* (= vue erronée de la nature du *jñeya* ; — *jñeya* : objet de la connaissance, les *bhūtas* ou éléments).

Mais, dira-t-on, dans la position de l'affirmation d'un *ātman* (219,9) « élémentaire », comme l'*ātman* est vu exactement, l'exemple, devant être prouvé, est vide.

Non pas ; car [cette idée d'un *ātman* « élémentaire »] est prouvée être une vue fausse, car [elle vient] de l'idée que [l'*ātman*] naît et réside dans les éléments qui n'ont pas d'être en soi (*svabhāva*), [l'être en soi] n'étant pas né.

Vous avez donc, dira-t-on, à prouver que les éléments ne sont (212,14) pas nés.

Non pas ; car c'est déjà fait :

103. « Nous avons dit comment les éléments n'existent pas. Comme nous avons ci-dessus réfuté en général la naissance, par soi, par autrui, par les deux, sans causes, — les éléments, [bien que] non désignés [spécialement], n'existent pas (1) ».

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 21.

bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṃ
sāmānyataḥ svaparato dvayataś ca janma /
āhetukaṃ ca khalu yena purā niṣiddhaṃ
bhūtāny amūni anuditāni na santi tasmāt //

L'exemple est prouvé, parce que les éléments sont sans être en soi (*svabhāva*), celui-ci n'étant pas né : car nous avons réfuté en général la naissance des éléments (1) en refutant en général la naissance des choses de quelque façon qu'on la puisse concevoir.

(213,4) De même pour la négation de l'Omniscient, la doctrine de l'existence et de l'inexistence des choses, les doctrines de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, de l'être-en-soi (*ṅo bo ñid*) et toute autre doctrine, il faut, en vue de réfuter toute vue d'existence ou de non-existence, employer la fausseté de la conception [de l'être en soi]. Par exemple :

« Lorsqu'on nie le *samyaksambuddha*, on conçoit le moi... (2)

(213,15) Pour nous, nous ne rejetons ni ne tenons aucune position dogmatique [*avasthā*]. Par conséquent, en remaniant cette même stance [suivant les circonstances], l'homme habile écartera certainement, sans exceptions, toutes les thèses (*pūrvapakṣa*) imaginées par les autres : désirant, par la destruction complète du filet des imaginations, établir le savoir du *paramārtha*.

(213,20) Mais, dira-t-on, votre doctrine de pure réfutation (*prasaṅgamātra*) est pareille [aux doctrines de vos adversaires].

Non pas. Car il n'y a pas d'exemple pour prouver que nous sommes dans l'erreur.

(214,3) On peut dire aussi :

« Lorsqu'on conçoit l'existence de la conception d'un autre monde, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable, car le corps de [cette vue] a le même point d'appui que la vue du moi. Quand on admet l'idée de l'inexistence du moi, de même ».

De même :

« Quand on conçoit l'existence d'un *sarvajña* ici-bas, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable ».

Le *hetu* et le *dṛṣṭānta* sont les mêmes.

De même pour la connaissance de toutes choses.

Par conséquent, de cette façon se trouve prouvée notre proposition :

(1) Je doute que la lecture *hbyuṅ ba daṅ skye ba*, p. 213, l. 2, soit correcte.

(2) Répétition de la stance 102.

« Ceci ne naît pas de ceci ; comment [naîtrait-il] d'autres ? ni non plus des deux, et comment [naîtrait-il] sans causes (1) ».

Objection : Si les choses ne naissent ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, ni sans cause, comment naissent-elles donc ? (214,15)

Réponse : S'il y avait dans les choses (2) quelque substance [*svabhāva*, être en soi, essence], en l impossibilité d'une autre conception de la naissance, sans doute [cette substance] serait constatée (*ālamb*) ou bien elle naîtrait de soi, ou d'un autre, ou des deux, ou sans cause.

Les docteurs qui attribuent la naissance des choses à Dieu [,au Temps], etc., considèrent Dieu, etc., comme étant ou identique [aux choses] ou autre [que les choses], ou identique et différent. Par conséquent, les partisans de la causalité de Dieu, etc., n'échappent pas aux objections que nous avons formulées. — Par conséquent, il n'y a pas une cinquième conception de cause génératrice.

Par conséquent, le *svabhāva* des choses ne naît pas, puisque la naissance, telle qu'elle est [et peut être] conçue, a été réfutée.

L'auteur le montre en disant :

104. a-b. « Les choses n'ont pas de *svabhāva* puisqu'il n'y a naissance ni de soi, ni d'autrui, ni des deux, ni sans causes (3) ».

Objection : Si le *svabhāva* des choses ne naît pas, comment [le *svabhāva*] du bleu, etc. (*nīlādi*), n'étant pas né (4), est-il perçu (*grah*) ? (215,10)

Réponse : Le *svabhāva* du bleu n'étant d'aucune façon (5) objet de connaissance (*viṣaya*) de n'importe quoi, le *svabhāva* du bleu, etc., n'est pas perçu.

Objection : S'il en est ainsi, ce qu'on voit apparaître, à tant de

(1) Chapitre VI, 8 a-b ; voir 81.18.

(2) *yadi bhāvānāṃ kaś cit svabhāvaḥ syāt*. Le suffixe *la* représente souvent le génitif.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.
bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ svaparobhayasmāj
janmāsti hetum anapekṣya naiva yasmāt

(4) Si *ajāta* se rapportait à *nīlādi* ou aurait *ma skyes pai*.

(5) ji ltar yaṅ = *katham api*.

reprises, au locatif, comme constituant l'objet de connaissance (*viṣayarūpatvena saptamyām*), qu'est-ce ?

Réponse : Effet de l'erreur. Ce n'est pas un *svabhāva*. Seuls les ignorants perçoivent (*ālamb*) ce soi (*ātman*, une chose en soi) ; mais non pas ceux qui sont débarrassés de l'ignorance.

(215,19) L'auteur le montre en disant :

104 c-d. « Parce qu'il y a, pour le monde, une épaisse erreur semblable à une masse de nuages, pour cela les objets apparaissent faussement » (1).

Parce que, telle une masse de nuage, une épaisse erreur se tient couvrant la vue du *svabhāva* du bleu, etc., — pour cette raison, les sots ne voient pas le *svabhāva* du bleu, etc. ; et ce [*svabhāva*], donnant place à l'adhésion erronée à la substance (*svarūpaviparītābhiniveśasthānabhūta*), apparaît aux sots qui [y] adhèrent [comme] au réel (*satyābhiniveśino bālāḥ*).

(216,8) Objection : Qu'étant couverte par l'erreur, la réelle nature des choses (*tattva*) ne soit pas vue du tout, soit. Mais comment est-elle vue erronément ?

Réponse : Qu'en raison de l'ignorance, des choses qui ne sont pas telles, apparaissent comme étant telles, c'est ce qu'on montre par des exemples extérieurs :

105 a-b. « Comme, par la force de l'ophtalmie, quelqu'un perçoit faussement des cheveux, deux lunes, des yeux de paon, des mouches, etc. (2) ».

Comme, par la force de l'ophtalmie, le malade perçoit comme étant des choses (*bhāva*), les cheveux, etc., dont cependant le *svabhāva* n'est pas né.

---

(1) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.

mohas tu yena bahulo ghanavṛndatulyo
lokasya, tena viṣayāḥ khalu bhānti mithyā /

(2) *Ibidem*

kaś cid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvāt
keśadvicandraśikhicandrakamakṣikādi /
gṛhṇāti tadvad abudhaḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati saṃskṛtam //

105 c-d. « De même, par la faute de l'erreur, l'intelligence du non-instruit aperçoit la variété du *saṃskṛta* (1) ».

C'est ce que dit Bhagavat : « Les *saṃskāras* par l'ignorance comme cause (*pratyaya*).... » ; « le *pudgala* revêtu d'ignorance réalise (*abhisaṃskaroti*) des *abhisaṃskāras* de mérite, de péché, d'immobilité... » ; « par la destruction de l'ignorance, destruction des saṃskāras » (2).

[Si] donc, comme il a été expliqué, (217,6)

106. « Si l'acte est produit en raison de l'erreur (*moha*), il ne sera pas produit en l'absence de l'erreur : voilà ce que pensera, sans doute, le non-instruit. Les savants, délivrés d'une épaisse obscurité par le soleil de la bonne intelligence, comprenant la vacuité (*śūnyatā*), seront délivrés ».

Le sage, voyant que « les *saṃskāras* sont en raison de l'ignorance », non seulement comprend que les *saṃskāras* sont sans *svabhāva*, mais encore, abandonnant l'ignorance par suite de cette notion [de l'absence de *svabhāva*, *naiḥsvabhāvya*], il n'assume (*upadadāti*) pas les *saṃskāras*, parce qu'il a abandonné la cause de leur assumption. Et, par suite, il sera délivré du *saṃsāra*.

Objection : Si, comme vous le dites, il n'y a, en réalité (*paramārthatas*), aucun *svabhāva* dans la matière et [les autres *skandhas*], — [les *skandhas*] n'existant pas en réalité, tout comme le fils d'une femme stérile, — leur *svabhāva* n'existera pas même au point de vue de l'expérience (*saṃvṛti*). Or le *svabhāva* [des *skandhas*], matière, etc., existe au point de vue de l'expérience. Par conséquent, leur existence est assurée, même au point de vue de la réalité. (217,16)

L'auteur expose cette objection :

107. « Si les choses (*bhāva*) n'existent pas en réalité (*tattvena*), elles seront inexistantes même au point de vue de l'expérience (*vyavahāratas*), comme le fils d'une femme stérile. [Or elles existent

---

(1) Voir la note précédente.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 558.8 : avidyānugato 'yaṃ pudgalo bhikṣavaḥ puṇyān api saṃskārān abhisaṃskaroty, apuṇyān api...

au point de vue de l'expérience]. Par conséquent, elles existent en soi (*svabhāvena*) ».

(218, 1) A cela, il faut répondre :

108. « Les malades d'ophtalmie, etc., c'est à eux seulement qu'il faut présenter l'objection de la non-naissance des cheveux, etc., qu'ils voient (*viṣayībhuta*) ; ensuite, à ceux qui sont atteints de l'ophtalmie de l'ignorance [, l'objection de la non-naissance des choses, matière, etc.] ».

« Pourquoi, voyant des objets inexistants, cheveux, etc., ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une objection (*nigraha ?*) à faire seulement à ceux dont les yeux sont atteints par l'ophtalmie, etc. — Ensuite : « Pourquoi, voyant les [*skandhas*], matière, etc., dont le *svabhāva* n'est pas né, ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une question (*paryanuyoga*) à poser à ceux dont l'œil intellectuel est obscurci par l'ophtalmie de l'ignorance.

(218,17) Mais ce n'est pas une question à nous poser. En effet, nous autres qui, — les Yogins voyant les choses ainsi [exemptes de *svabhāva*], — désirons obtenir le savoir des Yogins, notre devoir est d'adhérer au *svabhāva* des choses (*dharmasvabhāva*) qu'ils enseignent [, c'est-à-dire à l'absence de *svabhāva*]. Si donc nous entrons dans l'explication de l'absence de *svabhāva* des choses, c'est au moyen de l'intelligence exacte que le savoir des Yogins nous a fournie de l'Ecriture, et non pas en raison de notre propre connaissance : car notre œil intellectuel est couvert par l'ophtalmie de l'ignorance.

(219,4) Comme il est dit :

« Les *skandhas* sont vides et privés de *svabhāva*, [la *bodhi* est vide et privée de *svabhāva*] ; celui qui marche [dans la *bodhicarya*, dans la *Prajñā*], est aussi vide de *svabhāva* : celui qui est doué de savoir le sait, mais non pas le sot (1) ».

---

(1) Cette première stance est citée dans *Madhyamakavṛtti*, p. 349.4, qui donne le deuxième *pāda* omis dans notre texte

skandha sabhāvatu śūnya vivikta
bodhi sabhāvatu śūnya vivikta /
yo pi caret sa pi śūnyasabhāvo
jñānavato na tu bālajanasya //

« Sachant que le savoir (*jñāna*) est vide de *svabhāva*, que l'objet du savoir (*jñeya*) est vide de *svabhāva*, comprenant que celui qui sait (*jñātar*) est tout pareil : ceux-là marchent dans le chemin de la *bodhi* ».

Par conséquent, cette question ne doit pas être posée aux Yogins : car ils ne voient pas, même au point de vue de la *saṃvṛti*, le *svabhāva* de quoi que ce soit : ce n'est pas [seulement] au point de vue du *paramārtha* [qu'ils ne le voient pas]. (219,13)

Quant à l'interrogation du *taimirika*, qu'elle en reste-là ! Mais voici une interrogation qu'il faut vous faire subir : (219,16)

109. « Si vous voyez des rêves, avec des villes de Gandharvas, l'eau du mirage, des magies, des reflets, etc., qui ne sont pas nés, — comment les voyez-vous bien qu'ils soient semblables en inexistence [au fils d'une femme stérile que vous ne voyez pas] ? Cela ne convient pas (1) ».

Par exemple, ce qu'on perçoit en rêve et le fils d'une femme stérile sont pareils en inexistence : or on voit le rêve et non pas le fils d'une femme stérile. De même une ville de Gandharvas. L'eau du mirage, c'est-à-dire l'eau [qu'on voit] dans le mirage. De même la magie. « Des reflets, etc. » : *etc.* signifie écho, créations illusoires (*nirmāṇa*), etc.

Bien que ces choses soient vides de *svabhāva*, vous les voyez, et non pas le fils d'une femme stérile. Par conséquent, c'est vous qu'il faut interroger : ce sera, après, notre tour d'être interrogés.

On peut dire aussi (2) : (220,12)

110. « Bien qu'en réalité les choses (*tat*) ne soient pas nées, comme cependant elles ne laissent pas, au contraire du fils d'une

(1) Vous nous dites : « Si la couleur (*rūpa*), etc . n'existe pas, comment se fait-il qu'elle soit perçue alors que le fils d'une femme stérile n'est pas perçu ? » — Nous répliquons : « Vous voyez bien les rêves, les créations magiques, etc., qui n'existent pas, et vous ne voyez pas le fils d'une femme stérile ». — Donc votre thèse que la perception de l'objet comporte l'existence de cet objet, est fausse.

(2) La stance 110 est une seconde réponse à l'objection formulée dans la stance 107.

femme stérile, d'être objets de la vision du monde, pour cette raison ce que vous dites est indéterminé (*aniyata*) (1) ».

(220,16) Comme l'a dit Bhagavat :

« Les choses sont déclarées semblables à un rêve : celui dont la pensée est fausse [en raison du sommeil] s'attache (*abhiniviś*) au rêve qu'il croit réel et qui n'existe pas ».

« Bien qu'une ville de Gandharvas apparaisse, il n'y a pas de ville de Gandharvas aux dix points cardinaux, ni ailleurs : la ville de Gandharvas n'est établie que par [son] nom. — De même les Sugatas voient l'univers [: il n'existe que par la « désignation », *prajñaptisat*] ».

« Il n'y a pas d'eau dans le mirage bien qu'elle soit vue par celui qui a la notion d'eau. De même celui qui est troublé par les imaginations conçoit comme agréable ce qui n'est pas agréable (2) ».

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'a pas de *svabhāva*, tels il faut reconnaître les *dharmas* ».

D'après cet *āgama*, la matière et [les autres *skandhas*], bien que n'étant pas nés en soi (*svabhāvena*), sont objets de la perception du monde ; et ce n'est pas le cas pour le fils d'une femme stérile. Par conséquent, ce que vous [dites], à votre point de vue même (*svata eva*), est indéterminé (*aniyata*) (3).

(221,16) Pour nous, ce n'est pas à nous objecter. En effet, nous ne nions pas au point de vue du *paramārtha* que la matière et les [autres *skandhas*] naissent en soi (*svabhāvena*), tout en admettant leur naissance au point de vue de la *saṃvṛti*.

Pourquoi ? dira-t-on

111. « Le fils d'une femme stérile ne naît pas en soi (*svabhāvena*) au point de vue de la réalité (*tattvatas*) ; ni non plus au point de vue du monde (*lokatas*) ; de même toutes les choses (*bhāva*)

(1) Voir note 3.

(2) Cité ci-dessus p. 124 3.

(3) Vous supposez à tort le *niyama* : ce qui n'existe pas n'est pas perçu, comme le fils d'une femme stérile. Non seulement il y a des exemples contraires, mirage, etc. (stance 109), mais encore le Sūtra affirme que le *rūpa* est semblable au mirage, inexistant et perceptible. Donc vous n'avez pas le droit de conclure.

ne naissent pas en substance (*rūpeṇa*) au point de vue de ce même monde [ou : de la réalité du monde] ».

Et puisqu'il en est ainsi :

112. « Donc, de la sorte, le maître a dit que tous les *dharmas* sont originellement apaisés, sans naissance, naturellement (*prakṛtyā*) « nirvânés ». Donc jamais il n'y a de naissance ».

Puisque il y a un *āgama* disant cela, jamais il n'y a de naissance. Voici l'*āgama* : (222,10)

« En faisant tourner la roue de la Loi, ô Maître, vous avez expliqué que les *dharmas* sont originellement apaisés, non produits, naturellement nirvânés (1) ».

Tous les *dharmas* sont apaisés (*śānta*), parce qu'ils sont l'objet (*viṣaya*) du savoir apaisé.

Et pourquoi sont-ils objet de ce savoir ? Le texte le dit : « non produits » : le sens est : « parce qu'ils ne sont pas produits ». Parce qu'ils ne sont pas produits, pour cette raison ils sont l'objet du savoir apaisé.

Et pourquoi ne sont-ils pas produits ? Parce que, comme dit le texte, ils sont naturellement nirvânés. S'il y avait, en quelque *dharma*, nature (*prakṛti*), être (*rūpa*, *ṅo-bo*), cela naîtrait : mais la *prakṛti* n'existant pas, qu'est-ce qui naîtrait ? Ceci montre qu'en aucun temps il n'y a naissance : il n'y a pas existence postérieure d'une non-existence antérieure ; il n'y a pas non plus, d'une existence postérieure (?), transformation ; mais [les choses] sont naturellement nirvânées.

Le terme *ādi* (originellement) montre que les choses ne sont pas non-nées seulement pour [ceux qui se trouvent] dans la condition du savoir des Yogins (*yogijñānāvasthāyām eva*) ; mais que, auparavant aussi, [pour ceux qui sont] dans la condition de l'expérience mondaine (*lokavyavahārāvasthāyām api*), les *dharmas* ne sont (223,6)

(1) Extrait du *Ratnameghasūtra*. Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 225.9 (comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 13 ; *Gauḍapāda*, iv, 93)
ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ /
dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane //

pas produits en soi (*svātmataḥ*). Le mot *ādi* est synonyme de *prathama* (d'abord). Il s'agit de la condition de l'expérience mondaine.

« Ainsi avez-vous expliqué les *dharmas* au moment de la mise en mouvement de la roue de la loi » : c'est ainsi que, en proclamant l'excellence de [ses] qualités, le Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviskambhin loue Bhagavat.

(223,15) Nos coreligionnaires (*svayūthya*) (1) ne peuvent le contester. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que, — et ils l'admettent, —

113. « Les cruches, etc., qui n'existent pas en réalité (*tattvena* : en qualité de cruche), sont bien connues (*prasiddha*) dans le monde. De même en sera-t-il pour toutes choses : on ne peut donc pas conclure (*prasaṅga*), [de leur inexistence affirmée par nous], qu'elles seraient semblables au fils d'une femme stérile ».

(224,1) On objectera : Si la terre, l'eau, le feu, le vent, la couleur, l'odeur, la saveur, le tangible, etc., points d'appui de la désignation (*prajñaptyāśraya*), existent, [comme nous l'admettons,] la désignation « cruche » a une cause. Mais celui qui soutient que toutes les choses ne sont que « désignation » (*prajñaptimātra*), en l'absence de tout être (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation, il lui est impossible d'écarter la conclusion (*prasaṅga*) qu'elles sont semblables au fils d'une femme stérile (2).

(124,6) Cela non plus n'est pas juste, car il est impossible de prouver un être réel (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation. Comme le dit [Āryadeva] :

« De même qu'il n'y a pas de cruche indépendamment du *rūpa*,

---

(1) Le *svayūthya*, qui est, je crois, le Vijñānavādin, admet que les cruches n'existent pas en tant que cruches, mais seulement comme « désignations », par « désignation » (*prajñaptimātra, prajñaptisat*, opposé à *vastusat*) ; or elles sont connues dans le monde. Donc il peut en être de toutes les choses comme des cruches : le fait qu'elles n'existent pas en soi n'entraîne pas cette conclusion que, comme le fils d'une femme stérile, elles ne sont pas « expérimentées ».

(2) Réponse à la stance 113. — Point du tout : car, pour nous, la « désignation » cruche a pour point d'appui la terre, etc. Mais si la terre, etc. n'est que « désignation », quel sera le point d'appui de cette « désignation » ?

(couleur, matière ??), etc. ; de même le *rūpa* n'existe pas indépendamment du vent, etc. (1) »

De même :

« La terre, l'eau, le feu, le vent n'existent pas chacun à part. Un [de ces éléments] n'existe pas sans les trois [autres], les trois [autres] n'existent pas sans lui ». (224,12)

« Si l'un d'eux n'existe pas à part sans les trois [autres], ni les trois sans lui, chacun n'existant pas en soi, comment réunis naîtraient-ils ? »

Et de même qu'on n'admet pas que l'impermanent (*anitya*) naisse du permanent (*nitya*), de même il est impossible que le non-réel naisse du réel. (225,1)

Comme il est dit :

« Comment ce qui est produit d'une chose permanente serait-il impermanent ? Jamais on ne voit dissemblance de caractère entre la cause et l'effet (2) ».

Par conséquent, de même que, par exemple, on perçoit dans le miroir un reflet, qui n'est que désignation, en raison d'un ensemble de causes, figure, etc., qui existent comme désignations (*prajñaptisat*); en raison des piliers, etc., qui existent comme désignations, la désignation maison ; la désignation forêt en raison de l'arbre ; — comme, en rêve, on voit une pousse qui n'est pas née en soi (*svabhāva*) naître d'une graine qui n'est pas née en soi ; — de même aussi la désignation de toutes choses, qui existent comme désignations, a pour point d'appui les choses qui existent comme désignations. (225,8)

C'est ce qu'explique [Nāgārjuna], depuis :

« Comme le maître crée une créature magique... »

jusque :

---

(1) Extrait du *Śataka*, XIV, 14 ; cité dans *Madhyamakavṛtti*, 71.
rūpādivyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate /
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate //

(2) J'ai vu cette stance dans l'Abhisamayālaṃkārāloka :
kāryakāraṇavaiṣamyaṃ na hi jātūpapadyate //
Ailleurs :
hetunā sadṛśaṃ sarvaṃ phalaṃ sarvatra dṛśyate /

« Pareils à une ville de Gandharvas, semblables à un mirage, à un rêve (1) ».

Par conséquent l'objection ne porte pas.

(226,1) Objection. — Si vous niez, des deux points de vue [*pakṣa* : du point de vue de la *saṃvṛti* et du *paramārtha*], la naissance soit par soi, soit par un autre, soit par les deux, soit sans cause, comment pourra-t-on établir (*niści*) que, au point de vue de la *saṃvṛti*, le *vijñāna*, la pousse, etc., naissent de l'ignorance et des *saṃskāras*, de la graine, etc. ? — C'est ce qu'il faut dire :

117. « Comme les choses (*bhāva*) ne naissent pas sans cause, des causes [appelées] Dieu, etc., ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, — elles sont produites « en raison de » (*āśritya*, *pratītya*, *upādāya*) ».

Comme, ainsi qu'il a été expliqué, la naissance des choses n'est pas produite par elle-même (2) ; comme elle n'a lieu ni de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, du Puruṣa, de Nārāyaṇa, etc., ni de soi, d'un autre, des deux, — « en raison de cela, ceci est produit » : c'est sur cela seulement [, sur la production en dépen-

---

(1) *Madhyamakasūtras*, XVII, 31-33 (*Vṛtti*, p. $330._{2}$-$334._{6}$)
yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta ṛddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā /
kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

« De même que le Maître, par sa puissance magique, crée un être magique ; cet être magique, ainsi créé, en crée un autre : l'agent est semblable au premier être magique ; l'acte qu'il accomplit est semblable au second être magique créé par le premier. Les passions, actes, corps, agents, fruits, sont comme une ville de Gandharvas, comme un mirage, comme un rêve ».

(2) *ṅo bo ñid las byuṅ ba*, p. $226,_{11}$ et $229._{8}$. — Doctrine de la naissance (*utpāda*) différente de celle discutée ci-dessus (à savoir : « de soi.... ») comme on verra p. $229._{8}$. Je crois que c'est la doctrine de l'*utpādotpāda* exposée *Madhyamakavṛtti* p. 148 et attribuée aux Sāṃmitīyas. L'*utpāda* est produit par un *utpādotpāda*.

dance], que s'appuie, abstraction faite de l'examen philosophique (1), l'expérience mondaine (*lokavyavahāra*).

C'est ce que dit Bhagavat : « Et voici ce que c'est que le *dharmasamketa* : cela étant, ceci est ; par la naissance de cela, naissance de ceci :à savoir, les *saṃskāras* en raison de l'ignorance... (2) ». (226,15)

De même, la strophe :

« Cela étant, ceci est, comme le court quand est le long ; par la naissance de cela, ceci naît, comme la lumière par la naissance de la lampe (3) ».

Et dans le Traité (4) : (227,5)

« Le faiseur en raison de l'acte, et l'acte en raison du même faiseur : en dehors de cette mutuelle dépendance, on ne voit pas comment établir [le faiseur et l'acte] ».

« De même faut-il juger de l'*upādāna*, [en niant l'existence indépendante de celui qui assume (*upādātar*) et de l'assumption (*upādāna*)], par la négation de l'agent et de l'acte [en dehors de leur réciproque dépendance]. Et il faut considérer toutes les autres choses (*dharma*) d'après l'agent et l'acte ».

Quand on expose le *pratītyasamutpāda* consistant, comme on vient de le dire, « en ceci que les choses n'existent que dans leurs (227,14)

---

(1) Je crois que *mi bcad pai don du* (*a[pari]cchedārthataḥ* ?) équivaut à *avicāratas* (*Madhyamakavṛtti*, 67.$_7$). Le pratītyasamutpāda appartient à la *saṃvṛti* : quand on raisonne, quand on critique, on le détruit.

(2) Extrait du *Paramārthaśūnyatāsūtra* ; cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 73, p. 474 *atrāyaṃ dharmasaṃketo yad asmin sati idaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate*. — La phrase qui précède celle-ci dans le Bodhic. : *ili hi bhikṣavo sti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāṃś ca skandhān upādatte anyatra dharmasaṃketāt* est citée dans le bhāṣya du *Sūtrālaṃkāra*, ad XVIII, 101 (p. 158) comme extraite du *Paramārthaśūnyatā*.

(3) Les deux premiers pādas sont attribués au Maître (*ācārya*) et cités *Madhyamakavṛtti*, p. 10.$_7$:

asmin satīdaṃ bhavati hrasve dīrghaṃ yathā sati.

Notre texte porte *dīrghe hrasvam*.

La version tibétaine de la Vṛtti : hdi yod na ni hdi hbyuṅ ste

(4) *Madhyamakaśāstra*, viii, 12.$_{13}$ (voir ci-dessous, 261.$_1$)

pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam //
evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyaṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

relations causales „ (*idampratyayatāmātra*) (1), non seulement ne se produisent plus les conceptions de la naissance sans cause, etc. ; mais encore ne se produisent plus les autres conceptions de dualité, etc., *śāśvata* et *uccheda*, *nitya* et *anitya*, *bhāva* et *abhāva*.

L'auteur le montre en ces termes :

115. « Comme il est impossible de concevoir ces conceptions si les choses naissent « en raison de », ce principe (*yukti*) de la « production en raison de » détruit tout le filet des vues fausses ».

C'est seulement en vertu de ce principe, à savoir : « ceci est produit en raison de ceci », que les choses de l'expérience (*sāṃvṛta*) obtiennent leur existence (*ātmabhāva*), et non pas autrement. Par conséquent, cette *yukti* de l'*idampratyayamātra*[*tā*] du *pratītyasamutpāda* détruit tout le filet des vues fausses susdites.

(228,9) Interprétant le *pratītyasamutpāda* en ce sens que les choses n'existent qu'en connexion causale (*idampratyayatā*) [et non pas en elles-mêmes], nous n'attribuons à quoi que ce soit un être en soi (*svabhāva*).

Comme dit [Nāgarjuna] (2) :

« Ce qui est produit en raison de ceci ou de cela, n'est pas produit en soi ; ce qui n'est pas produit en soi, comment dire que c'est produit ? »

Et encore (3) :

---

(1) Voir *Śālistambasūtra*.

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28 (mauvaises lectures) et attribué à Nāgārjuna (première ligne citée *Madhyamakavṛtti*, p. 9.5) ; est, en effet, tiré du *Yuktiṣaṣṭikakārikā* (Mdo XVII, fol. 23)

tat tat prāpya yad utpannam notpannaṃ tat svabhāvataḥ /
svabhāve na yad utpannam utpannaṃ nāma tat katham //

Le troisième pāda est douteux.

(3) *Madhyamakaśāstra*, XXIV, 18 (Vṛtti, p. 503)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

upādāya, traduit dans notre texte par : *sahetu*, *hetumatī*.

On lit ailleurs (*Suklaridarśanā*) le fragment de Stotra :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā /
bhāvasyaiva parijñānaṃ nirvāṇam iti kathyate //

dans le *Lokātītastava*

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . . .
bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //

et encore, de l'*Acintyastotra* (fol. 85 b) :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . .
tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ //

« Le *pratītyasamutpāda*, c'est ce que nous appelons vacuité *(śūnyatā)* ; c'est la désignation « en raison de » ; c'est le chemin d'entre-deux ».

Et le Sūtra (1) :

« Ce qui naît de causes, n'est pas né ; sa naissance n'est pas réelle ; ce qui dépend des causes, est déclaré vide ; celui qui connait la vacuité, il est dégagé de l'erreur ».

Lorsque, de la sorte, on n'admet pas le *svabhāva*, alors, en l'absence de *svabhāva*, où [relativement à quoi] se produiraient les [conceptions] dont nous avons parlé (ci-dessus 227, 14 suiv.) ? S'il existait quelque *svabhāva*, sa naissance aurait lieu ou par elle-même (2) ou de soi, d'un autre, des deux, de Dieu, etc. Si le *svabhāva* naissait, il y aurait conception de perpétuité (*śāsvata*) à supposer qu'il dure, conception d'anéantissement (*uccheda*) à supposer qu'il périsse, etc. Toutes ces conceptions ne se produisent pas [en l'absence de *svabhāva*]. (229,6)

L'auteur le dit en ces termes :

116. « Quand existent les choses, les conceptions (*kalpanā*) se produisent ; mais quand on a examiné comment les choses n'existent pas, en l'absence des choses, les [conceptions] ne se produisent pas, comme le feu en l'absence de combustible ».

Conformément au principe (*yukti*) exposé ci-dessus, il n'y a, d'aucune façon, production (*saṃbhava*) des choses. Par conséquent, les Yogins qui, ayant réalisé (*sākṣātkar*) le noble chemin, voient la réalité (*tattva*) en ne voyant pas, ne perçoivent (*ālamb*) en aucun *dharma* même la plus petite chose (*bhāvam aṇumātram api*). Aussi, pour eux, les *saṃskāras* des conceptions (*rtog pai hdu byed?*) *rūpa*, (229,17)

(1) Anavataptahrada, cité *Madhyamakavṛtti*, 239.10, 491.11, 500.7, 504.1 et ailleurs :

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu s(v)abhāvato 'sti /
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto
yaḥ śūnyatāṃ jānati so 'pramattaḥ /

D'après les versions tibétaines, le deuxième pāda

na tasya utpādas(v)abhāvatā sti.

(2) Voir ci-dessus p. 276, n. 2.

vedanā, śubha, aśubha, bhāva, abhāva, etc., bien que nourris (*bhāvita*) depuis toujours, s'arrêteront (*vinivart*). Comme, par exemple, par l'onction d'un collyre, la fausse conception de cheveux, etc. [s'arrête] chez le malade des yeux ; mais ne [s'arrêtent] pas les cheveux, etc., réels (*kāryabhūta*), qui sont l'objet de la connaissance des autres.

(230,6) Donc,

117. « C'est la conception qui lie les hommes ordinaires ; le Yogin, ne concevant pas, obtient la délivrance. L'arrêt des conceptions, tel est, disent les sages, le fruit de l'examen (1) ».

Les *pṛthagjanas* ne sachant pas que les choses sont ainsi constituées, [ne connaissant pas cette *dharmatā*, que les *dharmas* n'existent qu'en dépendance], conçoivent, et c'est ce qui les lie. Par conséquent, comprenant (*avabudh*) cette *dharmatā*, les Āryas sont délivrés. Par conséquent, le Maître établit que la destruction de toutes les conceptions est le seul fruit de l'examen critique (*vicāra*) exposé dans le Traité du Milieu (*Madhyamakaśāstra*).

(230,16) Comme il est dit :

« Si les choses existaient en soi (*svabhāvena*), à quoi servirait la vue de la vacuité ? celui qui voit est lié par la conception ; la [conception] même est détruite dans la [vacuité] (2) ».

(231,1) Par conséquent,

118. a-b. « [Nāgārjuna] ne critique pas dans le Traité par amour de la dispute ; [mais] il enseigne la vérité (*tattva*) en vue de la délivrance ».

Par conséquent, si le Maître, dans le Traité du milieu, se livre à une critique approfondie, ce n'est pas qu'il aime la dispute et veuille triompher des autres [docteurs] ; ceci est acquis. [Mais], en critiquant, il enseigne, par ce Traité du milieu, la vérité, et

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26 :

yā kalpanānāṃ vinivṛttir etat
phalaṃ vicārasya budhā vadanti /
pṛthagjanāḥ kalpanayaiva baddhā
akalpayan muktim upaiti yogī //

(2) Voir p. 300.18.

cela en vue de la délivrance des créatures : « Les créatures », pense-t-il, « comprenant ainsi exactement la vérité, obtiendront sans doute la délivrance ».

Mais, dira-t-on, n'est-il pas vrai que vous réfutez, dans le Traité, toutes les théories tour à tour . . . . (1) : donc le Traité est fait en vue de la dispute (2) ; et comment pouvez-vous affirmer qu'il ait pour seul fruit d'arrêter les conceptions ? (231,10)

Il est certain, répondrons-nous, que cet examen critique n'est pas fait en vue de la dispute. Mais, en présence de l'enseignement (*upadeśa*) de la vérité, les systèmes étrangers, dans leur faiblesse, n'ont pas l'audace de se maintenir, — comme l'obscurité dans le voisinage de la lumière ; et, d'eux-mêmes, ils périssent. Il n'y a point là de notre faute. (231,14)

118 c-d. « Si, quand il enseigne la vérité, les systèmes des autres périssent, ce n'est pas [sa] faute ».

Comme il est dit :

« Ce *dharma* n'a pas été dit par les Tathāgatas en vue de la dispute ; mais, comme le feu brûle le combustible, il brûle les contradicteurs (*paravādins*) ».

S'il en était autrement, si le *dharma* était enseigné en vue de la dispute, alors, sans doute, par aversion pour l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, qui est fautive, par attachement à sa propre opinion, qui est juste, les conceptions (*kalpanā*) ne s'arrêteraient pas : (132,6)

119 a-b. « L'attachement à la vue propre et aussi l'aversion pour la vue d'autrui, c'est conception ».

Par conséquent, les conceptions ne s'arrêtant pas, on sera lié, on ne sera pas délivré.

Mais puisque ce *dharma* n'est pas enseigné en vue de la dispute, (232,14)

119 c-d. « Par conséquent, dégagé d'attachement et d'aversion, en critiquant, on est vite délivré ».

---

(1) ji ltar btags pa ?
(2) *vivādārthaṃ śāstrasya pravṛttiḥ* (?)

Comme il est dit :

« Les magnanimes sont exempts de dispute : ils n'ont pas d'opinion (*pakṣa*) ; et comme ils n'ont pas d'opinion, comment y aurait-il pour eux opinion d'autrui (*parapakṣa* (1) ? »

De même :

« Si, attachés à votre opinion (*svapakṣa*), vous n'avez pas de complaisance pour l'opinion d'autrui, vous n'irez pas au *nirvāṇa* et, vous mouvant dans la dualité, vous ne serez pas apaisés ».

Et dans le Sūtra :

« Celui qui, entendant ce *dharma*, s'y attache, qui s'irrite lorsqu'il entend l'*adharma*, vaincu par la folie du sentiment du moi (*mānamada*, °*darpa*) il recule (?) et, en raison (°*vaśena*) du sentiment du moi, il éprouve la douleur ».

(233,13) Ayant ainsi enseigné, par l'Écriture et le raisonnement, le *dharmanairātmya*, l'auteur continue en ces termes, pour enseigner le *pudgalanairātmya* :

120. « Voyant par l'esprit que toutes les passions et tous les maux ont leur origine dans la croyance à la personnalité (*satkāyadṛṣṭi*), reconnaissant que cette croyance a pour objet l'*ātman*, le Yogin nie l'*ātman* ». (2)

(234,1) La *satkāyadṛṣṭi* est une connaissance viciée (*kliṣṭā prajñā*, *sakleśa prajñā*) (3) consistant dans des pensées comme « moi » (*aham*), « mien » (*mama*). — « nés d'elle » = *satkāyadṛṣṭiprabhava*.

Et quels [sont ceux qui naissent de cette *dṛṣṭi*] ?

Les passions (*kleśas*), à savoir la convoitise (*rāga*), etc. ;

Les maux (*doṣas*), à savoir naissance, vieillesse, maladie, mort, chagrin, etc.

---

(1) On peut reconstruire ce śloka :

avivādā mahātmānas teṣāṃ pakṣo na vidyate /

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 340

satkāyadṛṣṭiprabhavān aśeṣān
kleśaṃś ca doṣāṃś ca dhiyā vipaśyan /
ātmānam asya viṣayaṃ ca buddhvā
yogī karoty ātmaniṣedham eva //

(3) *kliṣṭā prajñā*, voir *Madh. vṛtti*, p. 318, n. 8 ; on a aussi *viparītā prajñā : anātmany ātmeti* ...-., et *avidyopakliṣṭa prajñā*.

Tous, sans exception, naissent de la *satkāyadṛṣṭi* : car le Sūtra dit que toutes les passions ont la *satkāyadṛṣṭi* pour racine (*mūla*), pour cause (*hetu*), pour origine (*samudaya*). Comme, pour ceux qui n'ont pas abandonné la *satkāyadṛṣṭi*, se développent les *saṃskāras*, se produisent les souffrances de la naissance, etc., sans exception [*kleśas* et *doṣas*] ont pour cause la *satkāyadṛṣṭi*.

Le point d'appui (*ālambana*) de cette (*dṛṣṭi*), c'est l'*ātman* ; car l'idée de moi (*ahaṃkāra*) a pour objet (*viṣaya*) l'*ātman* (1).

Or, celui qui désire abandonner toutes les passions et tous les maux devant abandonner la *satkāyadṛṣṭi*, et celle-ci étant abandonnée par la connaissance du *nairātmya* de l'*ātman*, ce que le Yogin fait tout d'abord, c'est de nier ce même moi. Par cette négation, la *satkāyadṛṣṭi* sera abandonnée, les passions et les maux s'arrêteront : donc l'examen critique de l'*ātman* est le moyen de réaliser la délivrance.

Par conséquent, le Yogin examine tout d'abord l'*ātman*, se demandant : « Qu'est-ce que cet *ātman* qui est le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* ? »

Mais, dira-t-on, [nous] ne savons pas ce que c'est que cet *ātman* (235,3) point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi*.

L'auteur dit :

121. L'*ātman* est conçu par les infidèles comme éternel, inactif, jouissant, sans qualités, sans mouvement. Les systèmes des infidèles se diversifient par les diverses natures qu'ils lui attribuent (2) ».

Les Sāṃkhyas disent :

« La *mūlaprakṛti* n'est pas effet ; sept, à partir du *mahat*, sont cause et effet ; les seize ne sont qu'effet ; le *puruṣa* n'est ni cause ni effet (3) ».

---

(1) Pour l'équivalence ṅar hdzin pa = bdag tu hdzin pa = ahaṃkāra, voir *Bodhicaryāvatāra*, IX, 73 ; bdag tu hdzin pai śes pa = *ahaṃpratyayaviṣaya*.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 344.5
ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo
'kartā bhoktā nirguṇo niṣkriyaś ca /
kaṃ cit kaṃ cid bhedam āśritya tasya
bhedam yātā prakriyā tīrthikānām //

(3) *Sāṃkhyakārikā*, 3
mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta /
ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ //

prakṛti, parce qu'elle fait (*prakaraṇāt*). En quel état (*avasthā*) fait-elle (*karoti*)? Lorsqu'elle voit le désir du *puruṣa*.

Lorsque naît, chez le *puruṣa*, le désir relatif (°*ākāra*) à la jouissance des objets, son, etc., la *prakṛti*, connaissant le désir du *puruṣa*, s'unit au *puruṣa* et ensuite émet le son, etc. (1).

(235,15) Voici l'ordre de cette [émission] : de la *prakṛti* naît le *mahat* ; du [*mahat*], l'*ahaṃkara* ; de l'[*ahaṃkāra*], le groupe des seize ; des seize, les cinq éléments ; des cinq, son, etc., les cinq éléments (2).

[La *mūlaprakṛti*] est *avikṛti* parce qu'elle est seulement *prakṛti* et n'est pas en outre *vikṛti* comme le *mahat*, etc.

Le *mahat*, etc. sont et *prakṛti* et *vikṛti*, par conséquent :

mahadadyaḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta ;

car à considérer leurs propres *vikṛtis*, ils sont *prakṛti*, et à considérer la *prakṛti*, ils sont *vikṛti*.

Les seize, à commencer par le *buddhīndriya* ne sont que *vikṛti* ; par conséquent :

ṣoḍaśakas tu vikāro ;

le mot *tu*, pour préciser (*nirdhāraṇārtham*) : « sont seulement *vikṛti* ».

Le *puruṣa* n'est pas *prakṛti* et n'est pas *vikṛti*, par conséquent :

na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ.

(236,16) Il faut dire comment, — lorsque, dans cet ordre, est née la masse des *vikṛtis*, — le *puruṣa*, en qui est né le désir, devient « jouisseur » (*upabhoktar*). La *buddhi* considère les objets, sons, etc. qui ont été saisis par les organes auxquels préside le *manas* ; et alors le *puruṣa* pense les objets que la *buddhi* a considérés (3).

---

(1) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 60, p. 454 : tathā hi yadā puruṣasya śabdādiviṣayopabhogākāram autsukyam upajāyate tadā prakṛtiḥ parijñātapuruṣautsukyā puruṣeṇa yujyate tataḥ śabdādisargaṃ karoti.

(2) Je ne vois pas d'autre traduction possible.

(3) śabdādiṣu śrotrādivṛttibhir manasādhiṣṭhitābhiḥ parigṛhīteṣu viṣayeṣu buddhir adhyavasāyaṃ karoti / tato buddhyadhyavasitam arthaṃ puruṣaś cetayata iti

Suit, dans *Bodhic.*, le texte cité note 1.

Notre version lit *śrotrādīndriyair* ..... — *vṛtti* = *indriya* = force, fonction.

C'est ainsi que le *puruṣa* jouit des objets, car « l'intelligence appartient en propre au *puruṣa* » (1).

Lorsque, l'attachement diminuant (*alparāgatvāt*), le *puruṣa* se dégage de l'attachement aux objets, alors, progressivement, il entre dans la méditation et obtient la connaissance divine, et, au moyen de l'œil divin, il voit la *prakṛti*. Il est vu par elle, et, honteuse comme la femme d'autrui, sans s'irriter contre le moi, elle [le] quitte (2). (237,3)

Et toute la masse des *vikṛtis*, arrêtant de naître parce qu'elle est, en réalité, apaisée (*tattvena praśānta*) devient non éclairée (*aprakāśarūpa ?*), [non manifestée].

Et alors le *puruṣa* demeure seul, est délivré.

Comme il ne périt pas quand la *vikṛti* périt, et demeure toujours en son être propre (3), il est éternel (*nitya*).

Comme la *prakṛti* est active (*kartar*), que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives, tandis que le moi reste indifférent à l'action, il est inactif (*akartar*).

Il est « jouisseur » (*upabhoktar*) de la manière que nous avons expliquée.

Comme il n'a pour nature (*svabhāva*) ni *rajas*, ni *tamas*, ni *sattva*, il est sans qualités (*nirguṇa*).

---

(1) *Bodhic. ibid.* : caitanyātmakam ātmānam icchanti / na tu buddhisaṃbandhat / buddheḥ svayam acitsvabhāvatvāt / caitanyaṃ puruṣasya svarūpam iti vacanāt

(2) M. R. Garbe veut bien m'écrire : « Auf einer Vermengung zweier Gleichnisse beruht meines Erachtens an « la femme d'autrui » wofür das festgehende *kulavadhūvat*, « die Frau aus guter Familie », zu erwarten wäre. Hier scheint mir der Verfasser des Madhyamakāvatāra das bekannte Gleichniss mit dem andern auch in den Sāṃkhya-Texten gebrauchten Gleichniss von der schönen Frau vermischt zu haben, deren Sattva-Natur sich ihrem Gatten, deren Rajas-Natur sich ihren Neberfrauen und deren Tamas-Natur sich *einem fremden Manne* gegenüber aüssert, der gleichgiltigkeit gegen sie empfindet. See meine Sāṃkhya-Philosophie, p. 166, 167.

« Sans s'irriter contre l'*ātman* » besagt gewiss, dass die Prakṛti im Augenblick der Erlösung des Atman-Puruṣa keinen Grund zum Zorn hat, weil sie durch den Vorgang ja nichts einbüsst. Denn in Wahrheit hat ja niemals irgend eine Verbindung bestanden ....

(3) *yan gar bai ño bo.* — Je trouve l'expression *yan gar du* dans *Wassilieff*, p. 309 (381).

Comme il est omniprésent (*vibhu*), il est sans mouvement (*niṣkriya*).

Tels sont les caractéristiques (*viśeṣa*) du *puruṣa*.

(237 a) Mais, dira-t-on, vous dites que la *Prakṛti* est active, que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives : quelles *vikṛtis* sont donc actives, et quelles inactives ?

Pour répondre avec precision à cette question, quelques mots sont d'abord nécessaires.

Il y a trois *guṇas*, *rajas*, *tamas* et *sattva*. Le *rajas* consiste en agitation et mouvement (*upastambhaka*° (?) *calātmaka*); le *tamas* en lourdeur et enveloppement (*guru*, *varaṇaka*) ; le *sattva* en légèreté et manifestation (*laghu*, *prakāśaka*) (1). Synonymes : *duḥkha*, *moha* et *sukha*.

Les *guṇas*, en l'état d'égalité (*sāmyāvastha*) (2), c'est le *pradhāna*, [ainsi nommé] parce que les *guṇas* y sont prééminents (?) (*pradhānībhūta*) et apaisés. Les *guṇas*, en l'état de non-évolution (*avikṛtyavastha*), c'est la *prakṛti*.

De la *prakṛti* [procède] le *mahat*, ou *buddhi*. Du *mahat*, l'*ahaṃkāra*, qui est triple, *vaikṛta*, *sāttvika* et *tāmasa* (3).

De l'*ahaṃkāra vaikṛta* procèdent les cinq *tanmātras*, à savoir *rūpa*, *śabda*, *gandha*, *rasa* et *sparśa* ; des cinq *tanmātras* procèdent les éléments (*bhūtas*), terre, eau, feu, vent et espace.

De l'*ahaṃkāra sāttvika*, les cinq organes d'action, parole, main, pied, excrétion, génération ; les cinq organes intellectuels, œil, oreille, nez, langue, peau ; et le *manas* qui est à la fois d'action et intellectuel ; soit, en tout, onze.

L'*ahaṃkāra tāmasa* fait exister (*pravartayati* ?) les deux autres *ahaṃkāras*.

Le *mahat*, l'*ahaṃkāra* et les cinq *tanmātras* sont *prakṛti* et

---

(1) Comparer *Sāṃkhyakārikā*, 13.

(2) *sāmyāvastha*, *Bodhicaryāv.* ix. 128.

(3) Voir Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, p. 236, 249 les trois *ahaṃkāras*, *vaikṛta* ou *vaikārika*, *taijasa*, *bhūtādi*. — M. Garbe m'écrit : « In der Beschreibung der drei Formen der Ahaṃkāra stimmen alle mir bekannten Sāṃkhya-Texte überein ; die Darstellung ihres Textes habe ich nirgends befunden ; sie verwirrt die festgehende Begriffe und scheint mir einfach als falsch bezeichnet werden zu müssen.

vikṛti ; les dix organes et le *manas*, et les éléments (*mahābhūtas*), sont seulement *vikṛti* ; la *prakṛti* seule n'est pas *vikṛti*.

De même que les Sāṃkhyas admettent cette définition du moi, de même les systèmes des infidèles se diversifient en raison de leurs diverses manières de définir le [moi]. (239,6)

Les Vaiśeṣikas, en effet, proclament neuf qualités (*guṇa*) du moi : *buddhi*, *sukha*, *duḥkha*, *icchā*, *dveṣa*, *prayatna*, *dharma*, *adharma* et *saṃskāraśakti* (1).

La *buddhi* est perception des objets (*viṣayagrāha* ?).

Le *sukha*, jouissance d'objet désiré (*iṣṭaviṣayānubhava*).

Le *duḥkha*, le contraire.

L'*icchā*, le désir de la chose (*bhāva*) qui est souhaitée.

Le *dveṣa*, l'aversion à l'égard de l'objet non souhaité.

Le *prayatna*, l'habileté de la pensée, pour le but à réaliser (*sādhyārthe*), jusqu'à ce qu'il soit atteint.

Le *dharma*, c'est ce qui réalise le bonheur (*abhyudaya*) et le bonheur suprême (*naiḥśreyasa*).

L'*adharma*, c'est le contraire.

La *saṃskāraśakti* (ou °*bala*) est ce qui, produit par la connaissance, est cause de connaissance (2).

Aussi longtemps que ces neuf qualités de l'*ātman* restent unies à l'*ātman*, aussi longtemps [le *puruṣa*] transmigre en raison de l'accomplissement des actions bonnes et mauvaises en relation avec ces [qualités] ; mais lorsque le *puruṣa*, par la connaissance exacte, a coupé, avec leurs racines, les qualités, *buddhi*, etc., alors, demeurant en lui-même, il est délivré.

Cet *ātman* [des Vaiśeṣikas] est donc éternel, actif, jouisseur, doué de qualités, et, par son omniprésence, sans mouvement. Quelques-uns, toutefois, disent qu'il est doué de mouvement par expansion et rétraction.

Les partisans des Vedas (*vedavādinaḥ*) soutiennent que [l'*ātman*], (240,8)

---

(1) Comparer *Praśastapādabhāṣya*, p. 70.

(2) Le *saṃskāra* est la trace, laissée par une perception (*anubhava*), —, laquelle est connaissance, — qui produit la mémoire (*smṛti*), — qui est aussi connaissance.

comme l'espace dans la cruche, etc. (1), est, par la variété des corps, un et multiple ; et le reste.

(240,1) C'est ainsi que les systèmes des infidèles s'opposent les uns aux autres en raison des divers caractères qu'ils attribuent à l'*ātman*. Mais, de quelque manière que chacun d'eux l'entende, cet *ātman*

122. « Étant dépourvu de naissance, comme le fils d'une femme stérile, un tel *ātman* n'existe pas ; il ne peut être le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi (*ahaṃkāra*) ; nous pensons que, même au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'existe pas ».

Parce qu'il est en contradiction avec un *svato 'numāna* [c'est-à-dire avec un raisonnement que doivent admettre les partisans de l'*ātman*] (2) : « L'*ātman*, comme vous le décrivez, n'existe pas ; parce qu'il n'est pas né ; comme le fils d'une femme stérile ». Il ne peut être (*yujyate*) l'objet (*viṣayatvena*) de l'idée de moi, parce qu'il n'est pas né. Non seulement il n'existe pas en réalité et ne peut pas être l'objet de l'idée de moi, mais encore, au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'est ni existant, ni objet de l'idée de moi.

(241,4) Non seulement il n'existe pas et ne peut être l'objet de l'idée de moi, mais encore :

123. « Quels que soient les attributs (*viśeṣa*) de l'[*ātman*] enseignés par les infidèles dans leurs différents traités, tous tombent sous l'argument de non naissance [de l'*ātman*], laquelle non naissance les [infidèles] admettent eux-mêmes (*svaprasiddha*). Par conséquent aucun de ces attributs n'existe ».

D'après la doctrine des Sāṃkhyas, les attributs de l'*ātman* sont l'éternité, la non-activité, la jouissance, l'absence de qualités et de mouvement. L'*ātman*, cependant, n'est pas éternel, n'est pas

(1) Comparer *Vedāntasūtras*, iii, 2, 34. *Madhyamakavṛtti*, p. 375,1.

(2) Pour l'équivalence *raṅ ñid kyi rjes su dpag pa* = *svato 'numāna*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 21, n. 5.

Les partisans de l'*ātman* admettent le *hetu* de ce raisonnement : « parce qu'il n'est pas né » ; reste à leur prouver que tout ce qui existe est né, est momentané : *yat sat tat kṣaṇikam* ... (*Sarvadarśana*, p. 12).

inactif.... n'est pas sans mouvement ; parce qu'il n'est pas né en soi ; comme le fils d'une femme stérile.

De même pour la doctrine des Vaiśeṣikas : l'*ātman* n'est pas éternel, n'est pas actif, etc. ; parce qu'il n'est pas né en soi.

C'est ainsi que, dans toutes les doctrines de l'*ātman*, la nature propre (*svarūpa*) (1) et les attributs de l'[*ātman*] sont réfutés par l'argument de non naissance et l'exemple du fils de femme stérile. (241,17)

Par conséquent, (241,19)

124 a. « Il n'y a donc pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

Il n'y a donc pas d'*ātman* distinct des *skandhas* ; car on ne perçoit pas d'*ātman* indépendamment des [*skandhas*]. S'il en était distinct, il serait perçu comme existant à part (*pṛthak siddha*). Ce n'est pas le cas. Donc il n'est pas différent des *skandhas*,

124 b. « Parce qu'il n'est pas établi qu'il soit perçu indépendamment des *skandhas* ».

Comme dit [Nāgārjuna] :

« Il n'y a pas d'*ātman* différent de l'*upādāna* (= des *skandhas*) ; s'il existait un *ātman* différent [de *l'upādana*], on le percevrait sans *upādāna*. Et ce n'est pas le cas » (2).

De même :

« Si [l'*ātman*] était différent des *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

Non seulement il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*, mais encore (242,15)

124 c-d. « Le monde ne croit pas [qu'un tel *ātman*] soit le point d'appui de l'idée de moi, car ceux-là qui ne le connaissent

---

(1) Le *svarūpa* (existence et qualité d'être point d'appui de l'idée de moi) est réfuté stance 122 ; les *viśesas* sont réfutés stance 123.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 7 (*Vṛtti*, p. 577)
anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate /
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate //

(3) Ibid. xviii, 1 c-d. (*Vṛtti*, p. 341 ; voir ci-dessous p. 285,3)
ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /
skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ //

pas (*vid*) voient cependant l'*ātman* (= ont cependant l'idée de moi) ».

Ceux-là aussi qui ne connaissent pas (ne saisissent pas) cet *ātman* comme vous soutenez qu'il est, voient cependant l'*ātman*, disant « je », « mien », en raison de certaine adhésion [*abhiniveśa-viśeṣāt* : parce qu'ils conçoivent comme « moi » la pensée, le corps, etc.] Donc cet *ātman*, différent des *skandhas*, objet de l'idée de moi, est inadmissible.

(243,2) Mais, dira-t-on, chez ceux-là qui, actuellement, ne connaissent pas cet [*ātman*] comme ayant pour attributs l'éternité, la non-naissance, etc., c'est grâce à une ancienne habitude (*pūrvābhyāsava-śena*, °*bhāvanā*°) [de l'*ātman* regardé comme éternel, etc.], que se produit l'idée de moi qui a [vraiment] pour objet cet [*ātman* éternel, etc.]

(243,5) Non pas. Car c'est seulement un petit nombre qui, par l'habitude des Traités des [infidèles], voient l'*ātman* [comme vous l'entendez]. Et ceux à qui manque cette habitude, on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux.

Par exemple :

125. « Ceux aussi qui sont hébétés, pendant des millénaires, dans la destinée animale, ne voient pas cet [*ātman*] non né, éternel ; on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux. Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

(243,13) Les créatures qui, après des millénaires écoulés, aujourd'hui encore ne sortent pas des naissances animales, elles aussi ne perçoivent pas (*ālamb*) un tel *ātman*. — Le mot « aussi » pour inclure les êtres infernaux, etc. — Bien qu'elles ne perçoivent pas un tel *ātman*, on constate que l'idée de moi existe en elles.

Quel homme sensé ira croire (*abhiniveśam karoti*) qu'un tel *ātman* est le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi ?

Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*.

(244,1) Ici nos coreligionnaires (*svayūthya*) disent :

126 a-b. « Puisqu'aucun *ātman* n'est prouvé différent des

skandhas, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet (*ālambana*) de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ».

Puisque, d'après le raisonnement ci-dessus exposé, un *ātman* différent des *skandhas* n'est pas prouvé, en l'absence de la démonstration d'un *ātman* différent des *skandhas*, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet de la *satkāyadṛṣṭi*. Par conséquent, l'*ātman* n'est que *skandhas* (*skandhamātra*).

Cette thèse est celle de nos coreligionnaires les Sāṃmitīyas (1).

Parmi eux, (244,9)

126 c-d. « Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble sont le point d'appui de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ; les autres, que c'est la pensée seule ».

Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble, *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, *vijñāna*, sont le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* : « ce sont ces [*skandhas*] qu'on prend pour l'*ātman* (*tatra ātmābhiniveśa iti*) ».

Comme l'a dit Bhagavat : « O moines, les religieux et les brahmanes qui voient (*samanupaśyanti*) « moi », ils voient seulement les cinq *upādānaskandhas* » (2). (244,15)

C'est pourquoi, disent-ils, il leur a été déclaré que la vue relative au moi et au mien est *satkāyadṛṣṭi*, en vue de mettre en lumière que : « Cette vue que vous avez [du moi et du mien] porte sur la masse (*kāya*) du périssable (3), et non sur le moi ou le mien ».

---

(1) Sur les doctrines des Sāṃmitīyas, voir ci-dessous p. 268.7 ; *Madhyamakavṛtti*, 148, n. 1, 192, n. 3, 276, 2 ; *Ṣaḍdarśana*, p. 46 ; *Abhidharmakośavyākhyā*, vātsīputrīyā āryasāṃmatīyāḥ ;

(2) = ye bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vātmeti samanupaśyanti pañcopādānaskandhān eva te samanupaśyanti.

Même texte ci-dessous p. 254.14.

(3) hjig pai bdag ñid kyi thsogs la. — *satkāya* = hjig thsogs ; *hjig* (= *périssable*) étant ici l'équivalent de *sat*, il faut comprendre : *sadātmakasya kāya* : la masse des choses qui sont. — Voir la version proposée par Oldenberg (trad. Foucher, 2e éd. p. 389) : « *Satkāya* signifie mot à mot « l'ensemble de ce qui est » ; en quoi l'emploi de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » est complètement d'accord avec la terminologie bouddhique ».

M. Walleser a ingénieusement expliqué *sakkāya* = svat-kāya, « son corps ».

(245,2) Les autres soutiennent que [l'idée de] moi [porte] sur la pensée. En effet, le mot *ātman* est employé pour désigner la pensée dans le śloka :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; quel autre pourrait être protecteur ? Car quand l'*ātman* est bien réglé, le sage obtient le ciel » (1).

Comment cela ? [Pourquoi *ātman* désigne-t-il ici la pensée ?]

Parce qu'il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* et parce qu'un autre sūtra enseigne le règlement de la pensée :

« Le règlement de la pensée est une bonne chose ; la pensée réglée amène félicité » (2).

C'est pourquoi la pensée, fondement de l'idée de moi, est appelée *ātman* (*citte ātmaprajñaptiḥ*).

(245,14) Il faut répondre :

127. « Si l'*ātman* était les *skandhas*, ceux-ci étant multiples, l'*ātman* serait multiple ; l'*ātman* serait quelque chose de réel ; et la connaissance d'une telle chose réelle ne pourrait être erronée » (3).

Celui qui admet que l'*ātman* est les *skandhas*, doit admettre que, les *skandhas* étant multiples, l'*ātman* aussi est multiple.

Celui qui admet que l'*ātman* est la pensée, doit admettre que, la pensée étant multiple, — soit par la division en connaissance

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 354.5 ; *Bodhicaryāvatāra*, IX, 73 ad finem ; *Udānavarga* de Dharmatrāta, XXIII, 10, etc.

ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ //

(2) Voir *Bodhic.* loco citato

cittasya damanaṃ sādhu cittaṃ dāntaṃ sukhāvaham /

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342.5

skandhā ātmā ced atas tadbahutvād
ātmānaḥ syus te 'pi bhūyāṃsa eva /
dravyaṃ cātmā prāpnuyāt tādṛśaś ca
dravye vṛttau vaiparītyaṃ ca na syāt //

La lecture *tādṛśaś ca* est certainement fautive ; d'après la version tibétaine *tādṛśa* doit s'accorder avec *dravye*.

visuelle, etc., soit parce que la connaissance naît et meurt à chaque instant, — l'*ātman* aussi est multiple.

Ou bien le défaut (*doṣa*) doit être formulé [contre les deux thèses] suivant qu'elles s'y prêtent (*yathānyāyam*).

Le défaut indiqué dans la stance (1) [multiplicité de l'*ātman*] doit être formulé contre les doctrines de l'*ātman-skandhas* et de l'*ātman-vijñāna* ; l'autre défaut, d'anéantissement (*uccheda*) (2), n'existant que dans celle-là seule (??), doit aussi être formulée contre les deux thèses.

Or on n'admet pas que l'*ātman* soit multiple ; il y a un *āgama* : « Le monde naissant, le *pudgala* naît unique » (3).

dravyaṃ cātmā prāpnuyāt : « l'*ātman* serait une chose réelle ». (246,9)

En effet, — comme on nomme *skandhas* les choses réelles, *rūpa*, etc., différentes les unes des autres en raison de la division en passées, etc. ; et comme ces mêmes [*skandhas*] seraient qualifiés « *ātman* », — l'*ātman* serait une chose réelle.

Or ce n'est pas admis (*iṣṭa*) [par nos coreligionnaires] en présence des textes :

« Moines, il y a cinq [choses] qui ne sont que nom, manière de parler, désignation. Quels cinq ? Le temps passé, le temps à venir, l'espace, le *nirvāṇa* et le *pugdala* » (4).

Et, de même :

« De même qu'on dit « char » en raison de l'ensemble des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel (*sattva*) » (5).

Par conséquent les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* parce qu'il s'ensuivrait la conséquence que l'*ātman* est une chose réelle.

En outre, la *satkāyadṛṣṭi* ayant pour objet (*viṣaya*), [dans (247,3)

(1) ñes pa hdi = ce défaut là.

(2) Voir p. 247.9, 248.2.

(3) *Aṅg.* i, 33 : ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati....

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 389.5 : pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvā 'nāgato dhvā 'kāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ca.

(5) Comparer *Saṃyutta*, i, p. 135 et ci dessous, p. 257.

yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti /
evam khandhesu santesu hoti satto ti sammuti //

l'hypothèse du *skandha-ātman,*] une chose réelle, elle serait exempte d'erreur (*vaiparītyaṃ na syāt*), comme la connaissance (*jñāna*) du bleu, du jaune, etc. (1).

Par conséquent, ou bien la *satkāyadṛṣṭi* ne serait pas abandonnée par l'abandon du *samudaya* (°*prahāṇāt*), ou bien, comme la connaissance visuelle qui a pour objet le bleu, jaune, etc. sans plus (*nīlādimātrālambana*), elle ne serait abandonnée que par l'abandon de l'attachement (*chandorāga*) qui a pour objet les [*skandhas*] (*tadālambana*) (2).

(247,8) En outre,

128. « L'*ātman* serait certainement anéanti au moment du *nirvāṇa* ; il y aurait, avant le nirvāṇa, d'instant en instant, destruction et naissance [de l'*ātman*] ; l'agent détruit, son fruit n'existerait pas ; un autre mangerait l'action accumulée par un autre » (3).

Si l'*ātman* était constitué par les *skandhas* (°*svabhāva*), l'*ātman* serait anéanti au moment du nirvāṇa en raison de l'anéantissement des cinq *skandhas* ensemble. — Par conséquent, [votre thèse de l'*ātman-skandhas*] entraîne comme conséquence l'*antadṛṣṭi* par l'adhésion [qu'elle implique] à l'*ucchedānta,* (ou thèse de l'anéantissement) (4).

En effet, l'*antagrāhadṛṣṭi* consiste (*vyavasthāpita*) dans le fait d'adhérer à l'éternité et à l'anéantissement (*śāsvata-uccheda-grāha*) de [la chose] ayant l'aspect de moi et de mien que, par la *satkāyadṛṣṭi,* vous considérez comme étant l'*ātman.*

Par conséquent, on ne doit pas admettre que l'*ātman* est anéanti au moment du *nirvāṇa*, parce que cette thèse implique l'*anta-*

---

(1) Voir la définition du *pratyakṣa* dans l'école de Dignāga.

(2) Sur l'expulsion de la *satkāyadṛṣṭi* par la vue de la vérité de la douleur, sur l'expulsion du *rāga* qui exige la *bhāvanā*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 478, n. 3.

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342

ātmocchedo nirvṛtau syād avaśyaṃ
nāśotpādau nirvṛteḥ prāk kṣaṇeṣu /
kartur nāśāt tatphalābhāva eva
bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ //

(4) = tasmād ucchedāntagrāhād antadṛṣṭiprasaṅgaḥ

grāhadṛṣṭi ; par conséquent, l'*ātman* n'est pas constitué par les *skandhas*.

Dans les instants antérieurs à l'entrée dans le nirvāṇa, de même que les *skandhas* naissent et périssent à chaque instant, de même l'*ātman* aussi naîtrait et périrait, parce qu'il est constitué par les *skandhas*. (248,2)

Par conséquent, de même qu'on ne dit pas : « Ce mien corps était », de même [Bhagavat] n'aurait pas dit : « En ce temps, à cette époque, j'étais le roi Māndhātar » (1), parce que l'*ātman* aurait péri comme le corps, parce que, en ce qui concerne le corps (*tatra*), on admet que c'est un autre [corps] qui [re]naît.

Le Śāstra aussi enseigne que : (248,9)

« L'*upādāna* (= les *skandhas* « assumés ») n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt ; comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (2).

De même :

« Si l'*ātman* était les *skandhas*, il serait sujet à la naissance et à la destruction » (3).

S'il y a naissance et destruction [de l'*ātman*], l'*ātman*, agent, n'existant pas, son fruit n'existera pas. En effet, si celui qui accomplit l'acte n'est pas permanent, alors, en l'absence de l'agent,... (4), les actes ne seront pas en relation avec le fruit. Si le fruit de l'acte accompli par un moment antérieur est goûté (*upabhukta*) dans des moments postérieurs, alors, la rétribution de l'acte accumulé par un autre étant mangée par un autre, (248,17)

bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ.

---

(1) aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma rājā cakravārtī abhūvam .... Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 574.6 et note.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6 (*Vṛtti*, p. 576, b. *de hbyuṅ ba*). Voir ci-dessous, p. 283.2

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca /
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati //

(3) Ibid. xviii, 1 (*Vṛtti*, p. 341)

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /

(4) las la yaṅ brten pai phyir med pas ??

Il y aura donc destruction [pour l'agent] de l'acte accompli et possession [pour le non agent] de l'acte non accompli (1).

(249,6) On lit aussi dans le Śāstra :

« Si celui-ci [, l'être dans cette existence,] était différent [de celui-là, l'être dans l'existence antérieure], il serait sans connexion avec celui-là [, comme une cruche est indépendante d'un vêtement]. Il coexisterait avec lui. Il naîtrait sans être mort là [à l'existence antérieure] ».

« Anéantissement [de l'agent], destruction des actes, jouissance par un autre des actes faits par un autre, etc. : telles sont les conséquences désastreuses [de la thèse ici combattue] » (2).

Par conséquent, que l'*ātman* soit constitué par les *skandhas* (*skandhasvabhāva*), c'est inadmissible (*ayuktam*).

(249,16) On nous répondra :

Bien que les moments antérieur et postérieur [, le moment de l'acte et le moment de la jouissance du fruit,] soient différents (« autres »), cependant, comme ils sont d'une même série (*saṃtāna*, *saṃtati*), notre thèse ne présente pas les vices que vous signalez.

(249,18) L'auteur réplique :

129 a-b. « Si vous dites que ces vices sont inexistants en raison de l'existence réelle d'une série, — le vice de la série a été expliqué dans la critique faite ci-dessus ».

Dans la stance [ci-dessus] :

« Les *dharmas* de Maitreya et d'Upagupta.... » (3).

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 325 et n. 2 : *akṛtābhyāgama*. Comparer *Sarvadarśana*, p. 26 etc., cités trad. *Muséon*, note 188.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 10 et 11 (*Vṛtti*, p. 579)

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyakhyāyāpi taṃ bhavet /
tathaiva [ca sa] saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ //
ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /
anyena paribhogaḥ syād evamādi prasajyate //

Lire xxvii, 10. c, avec la version de la Vṛtti : *de bzhin de ni gnas*.

(3) Voir ci-dessus, vi, 61, p. 154.7, où j'ai traduit : « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion ..... » — On a 92.16 *ñer sbas*, 154.7 *ñer spras* et *ñer sbas*, 250.1 *ñer spras* et *ñer sbas*. La *Madhyamakavṛtti*, citée ad 92,16 porte *ñer spas* et fournit l'équivalent *upagrahaka* opposé à *maitra* (*byams pa*). — D'autre part *ñer sbas* = Upagupta (*Sarad Chandra Das*, p. 488).

[Nāgārjuna] dit aussi :

« Si l'homme [en qui renaît le dieu] est différent du dieu, il n'y a pas perpétuité ; si l'homme est différent du dieu, il n'y a pas série [des « moments » de l'homme et du dieu] (1).

Les conséquences que nous avons indiquées demeurent donc, car on ne peut considérer comme faisant partie d'une même série des [*dharmas* ou *kṣaṇas*, des moments] dont les caractères sont réciproquement différents [,les uns divins, les autres humains].

Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Il n'est pas non plus la pensée. C'est ce que l'auteur montre : (250,10)

129 c. « Donc les *skandhas* et la pensée ne sont pas *l'ātman* (*na yujyate*) ».

Ce n'est pas seulement en raison des conséquences désastreuses exposées ci-dessus que les *skandhas* et la pensée ne sont pas l'*ātman* (*ātmatvena nopapadyante*) ; mais cela résulte encore d'une autre considération :

129 d. « Parce qu'il est faux que le monde soit fini, etc. » (2).

Comme on lit [dans l'Écriture] que le monde n'est pas fini (*antavat*) etc., il est impossible que l'*ātman* (= le monde) soit les *skandhas* ou la pensée.

Les quatorze *avyākṛtavastus* sont lus par toutes les sectes, à savoir : (250,18)

« Le monde est éternel ; le monde est non éternel ; partiellement éternel, partiellement non éternel (3) ; ni éternel, ni non éternel, etc. »

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 16 (p. 583)
devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet /
devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate //

(2) On a probablement :
— —] lokasyāntavattvādyabhāvāt

(3) On trouvera la formule classique *Madh. Vṛtti*, p. 446.9 : *śāśvato lokaḥ, aśāśvato lokaḥ, śāsvataś cāśāśvataś ca lokaḥ*, .. . L'équivalent sanscrit de *rtag kyaṅ rtag la mi rtag kyaṅ mi rtag go* (śāśvato 'pi śāśvataḥ, aśāśvato 'py aśāśvataḥ) n'est attesté par aucune source que je connaisse. Je ne pense pas me tromper en traduisant « partiellement ... ». — *śāśvata* = éternité dans le passé ; *ananta* = éternité dans l'avenir.

Comme Bhagavat a dit que ces [points, *vastu*,] ne doivent pas être tranchés, ce sont les quatorze *avyakṛtavastus*.

(251,4) Et ils sont ainsi condamnés (1) : « Si un moine tient que le monde est éternel », dans l'Écriture des Pūrvaśailas (2), « celui qui a l'opinion que le monde est éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion. Celui qui a l'opinion que le monde n'est pas éternel..., que le monde est partiellement éternel..., que le monde n'est ni éternel ni non éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion ». Il est ainsi déclaré qu'il ne faut ne pas demeurer avec eux. — De même pour tous les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,14) Or, si les *skandhas* étaient visés (*grah*) par le mot *loka* (monde) (3), alors, comme les *skandhas* qui naissent et meurent ne sont pas éternels, il aurait été promulgué (*vyākṛta*) que le monde n'est pas éternel. Comme il n'y a pas de *skandhas* au delà du nirvāṇa, il aurait été promulgué que le monde a une fin. De même, il aurait été promulgué que le Tathāgata n'existe pas après la mort.

Or la thèse que le monde a une fin, et les autres [thèses *avyākṛtas*] sont condamnées ; donc il n'est pas possible que l'*ātman* soit les *skandhas* mêmes.

(252,2) En outre,

130. « Dans votre système, le Yogin qui voit l'inexistence de l'*ātman* verrait nécessairement au même moment l'inexistence des choses. — Direz-vous qu'il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel : alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ».

Si l'*ātman* était les *skandhas* [ou] la pensée, au moment où le Yogin, voyant les vérités (*satyadarśanakāle*), voit la vérité de la douleur sous l'aspect de l'absence d'*ātman* (*anātmakākāra*) : « Tous les *dharmas* sont sans *ātman* », il verrait l'inexistence des *skan-*

---

(1) Le *dan* de la ligne 5 attire l'attention ; la syntaxe de la première partie de la phrase présente des difficultés.

(2) Un livre de cette école est cité p. 134.

(3) Par le fait, pour notre auteur, *loka* = *ātman*, le moi dont on ne peut rien dire puisqu'il n'existe pas.

dhas en voyant l'inexistence de l'*ātman* (1). — Or [notre adversaire] ne l'admet pas. — Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Mais, dira-t-on, lorsqu'on emploie le mot *ātman* à propos de la connexion de l'acte et du fruit (*saṃbandhakāle*), ce mot vise alors les *skandhas* en effet, parce que tout autre *ātman* est impossible ; mais, lorsqu'il s'agit de la vue de l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), alors ce mot vise l'homme intérieurement actif (*antaḥkāra-puruṣa*??) imaginé par les autres [par les infidèles]. Donc, au moment où [le Yogin] voit l'inexistence de l'*ātman*, il voit seulement qu'il n'y a que des *saṃskāras* vides de *puruṣa* intérieur, et la conséquence qu'il verrait l'inexistence des choses [en général] ne s'impose pas (2). (252,12)

Réponse :

« Si, à ce moment, il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel, alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ». (252,18)

Si notre adversaire, craignant la conséquence que le Yogin verrait l'inexistence de toutes choses, comprend ainsi le mot *ātman* dans le sens d'un *ātman* éternel, il ne soutient [plus] que les *skandhas* ou la pensée sont l'*ātman* : c'est abandonner sa thèse.

Direz-vous que vous n'admettez pas que [le mot *ātman*] vise semblable objet [,un éternel *puruṣa*], et que, partant, il n'y a point faute ? (252,20)

Non pas. Tantôt, c'est l'homme intérieur qui est l'*ātman* ; tantôt, ce sont les *skandhas* : d'où tenez-vous [cette exégèse], puisque l'arbitraire est inadmissible ?

Du fait de l'impossibilité (*asaṃbhavāt*) (3), direz-vous.

Nous avons aussi montré qu'il est impossible que [le mot *ātman*] s'applique aux *skandhas*. Par conséquent, si vous ne voulez pas

---

(1) Tel est certainement le sens. Peut-être faut-il lire : *bdag med par mthoṅ ba phuṅ po med par mthoṅ bar hgyur.*

(2) Lire l. 18 : thal bar mi hgyur ro sñam na / brjod par bya ste / rtag bdag spoṅ na de thse de yi phyir / khyod kyi sems sam phuṅ po bdag mi hgyur / gal te yaṅ dṅos po rnams med par mthoṅ bar thal bar hgyur bas hjigs nas......

(3) Il est impossible que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans l'énoncé de la vérité de la douleur ; et ci-dessus l. 5 (252,12).

[, contraints par notre *prasaṅga*,] que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans la phrase *sarvadharmā anātmakāḥ* « Toutes choses sont sans *ātman* », de même ailleurs aussi vous devez repousser cette interprétation. Que si, ailleurs, vous voulez que *ātman* désigne les *skandhas*, il faut aussi soutenir cette interprétation pour la phrase susdite.

(253,9) En outre,

131. « Votre Yogin, voyant l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), ne comprendra pas [pour cela] la nature vraie (*tattva*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; entrant en mouvement en raison de la perception du *rūpa*, les [passions], affection (*rāga*) etc. naîtront, parce qu'il ne comprend pas la nature du [*rūpa*].

« Il y a un *kokila* sur les étamines » : cela suffit pour que, sans goûter la douceur des étamines, n'importe qui perçoive (*ālamb*) qu'elles sont douces. « Il n'y a pas de *kokila* sur les étamines » : ce n'est pas une raison pour que celui qui goûte la saveur [des étamines] ne perçoive pas la douceur, bien qu'il abandonne la conviction (*abhiniveśa*) y relative [à savoir qu'il y a un *kokila*].

(253,18) De même, ici aussi, si le Yogin voit de la sorte que les choses (*dharmas*), *rūpa*, etc., sont dépourvues d'un *ātman* permanent, alors, comme il ne connaît pas à fond (*aparijñāna*) leur nature (*svabhāva*), que lui [en] arrivera-t-il ? Pour raisonner autrement (*yadi vā*), comme il perçoit les caractères spécifiques (*svarūpa*) des [objets], *rūpa*, etc., pourquoi, bien que [le *rūpa*] soit sans *ātman*, abandonnerait-il l'affection qui a le *rūpa* pour objet ? Celui-là seulement qui a abandonné les [passions], affection, etc., parce qu'il sait que leurs objets n'existent pas, ne recherche pas les objets de sensation agréable, disant : « Grand bien à l'homme intérieur ! », et n'évite pas le contact avec des objets désagréables par crainte de la souffrance de cet [homme intérieur].

Par conséquent, entrant en mouvement par la perception des [objets], *rūpa*, etc., les [passions,] affection, etc., naissent, parce que manque la compréhension parfaite de la nature des [objets], compréhension qui est la cause de l'abandon des [passions,] affection, etc. ; — comme elle manque chez les infidèles (*bāhyavat*).

Mais, dira-t-on, nous prenons l'Écriture (*āgama*) comme autorité ; nous ne sommes pas atteints par l'autorité (*pramāṇa*) du raisonnement (*tarka*) ; et l'Écriture enseigne que les *skandhas* sont l'*ātman* : « O moines, les religieux ou les brahmanes qui voient l'*ātman*, ce qu'ils voient, c'est seulement les cinq *upādānaskandhas* » (1). De même en est-il ici aussi [,dans le cas qui nous occupe]. (254,12)

132. « Si vous soutenez que les *skandhas* sont l'*ātman* parce que le Maître a dit : « Les *skandhas* sont l'*ātman* », ce texte nie [seulement] qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*, car un autre *sūtra* dit : « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, etc. ».

Le texte en raison duquel vous croyez que les *skandhas* sont l'*ātman* ne met pas en lumière le fait que les *skandhas* sont l'*ātman* (*skandhān ātmatvena..,*) : l'intention de Bhagavat est qu'il n'existe pas d'*ātman* différent des *skandhas* ; [et il s'exprime comme il le fait] en vue de condamner la doctrine des infidèles au point de vue de la vérité de *saṃvṛti*, et de mettre en lumière d'une manière exacte la vérité de *saṃvṛti* (2).

Mais, dira-t-on, comment décidez-vous que ce [texte] est [seulement] la négation d'un *ātman* différent des *skandhas ?* (255,9)

Du fait qu'un autre sūtra nie que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. soient l'*ātman*.

Comment cela ?

133. « Comme un autre sūtra déclare que le *rūpa*, la *vedanā* ne sont pas l'*ātman*, ni la *saṃjñā*, ni les *saṃskāras*, ni le *vijñāna* non plus, — on n'admettra pas que l'enseignement de [ce] sūtra soit que les *skandhas* sont l'*ātman* ».

Il est donc certain que ce sūtra : « C'est dans les cinq *upādānaskandhas* sans plus (*eva*) qu'ils voient l'*ātman* », nie seulement qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*. Et le sūtra qui nie que les [*skandhas*,] *rūpa*, etc., soient l'*ātman*, nie que l'objet

---

(1) Voir ci-dessus p. 244 15.

(2) Je traduis comme si le texte portait : phyin ci *ma* log par gsal bai phyir ; car peut-on comprendre « ... mettre en lumière inexactement.., » ?

(*viṣaya*) de la *satkāyadṛṣṭi*, l'*ātman* « désigné en raison de », (1) ait pour *upādāna* les *skandhas* ; — voilà ce qui en est ; — pour introduire dans la pensée de la réalité (*tattvacitta*). Parce que, l'*upādātar* [c'est-à-dire l'*ātman*] n'étant pas perçu, son *upādāna* aussi n'existe pas ; il y a donc abandon de l'affection pour les [*skandhas*], *rūpa*, etc. [aussitôt qu'on a compris que l'*ātman* n'est pas *upādātar*, n'a pas pour *upādāna* les *skandhas*, n'a pas d'*upādāna*, n'est qu'une désignation, *prajñapti*].

Comme un autre sūtra s'exprime dans ce sens, on n'admettra pas que l'enseignement du sūtra précédent soit que les *skandhas* sont l'*ātman*.

(256,8) D'ailleurs, même à le prendre vous l'entendez (?) (2), l'enseignement de ce sūtra n'est pas capable de montrer que les *skandhas* sont l'*ātman*.

Comment ? dira-t-on.

134 a-b. « Quand [le sūtra] dit que l'*ātman* est les *skandhas*, il est la collection des *skandhas*, il n'est pas de la nature des *skandhas* (*skandharūpa*) ».

De même que quand on dit : « les arbres sont la forêt », la forêt est la collection (3) des arbres, mais n'est pas de la nature des arbres, car il s'ensuivrait que chaque arbre serait forêt.

(256,16) Par conséquent, la collection, n'étant rien que ce soit,

134 c-d. « n'est pas protecteur, dompteur, témoin ; comme elle n'est pas cela, cet [*ātman*] n'est pas la collection ».

Bhagavat a dit que [l'*ātman*] est protecteur et témoin :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; l'*ātman* est l'ennemi de

---

(1) *brten nas gdags pa* qui qualifie *bdag* (ātman) correspond, je pense, au sanscrit *upadaya prajñapita* (voir *Madhyamaka*, xxiv, 18, cité ci-dessus 228,17), qu'on peut traduire « désigné en raison de », « objet du *vyavahāra*, *vyavahṛta* en raison des causes ». — Voir *Madh. Vṛtti*, 189,13, 285, n. 4.

On a vu que le sens du *pratītyasamutpāda* est l'*upādāya-prajñapti*, ci-dessus p. 288,9.

(2) sgrub pai thsul du ṅes kyaṅ = siddhanayena niścito 'pi ... (!!)

(3) saṃbhāra ? samūha ?

l'*ātman* ; l'*ātman* est le témoin de l'*ātman* pour les bonnes et les mauvaises actions ». (1)

Il a dit qu'il était dompteur :

« Par l'*ātman* bien dompté, le sage obtient le ciel ». (2)

Or il est impossible que la collection en elle-même (*samūhamātra*), n'étant pas une chose réelle (*dravya*), soit protecteur, dompteur, témoin. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas la collection.

Mais, dira-t-on, la collection n'existant pas à part des membres (257,11) de la collection (*samūhin* ??) (3), [l'*ātman*] sera considéré comme étant le fruit même des membres de la collection Par conséquent, la qualité de protecteur, dompteur et témoin, sera justifiée.

Non pas ; car nous avons exposé le vice de cette conception.

En outre : (257,15)

135 a-b. Alors [, dans votre hypothèse ,] ses membres placés en tas seraient le char, car l'*ātman* est semblable au char ».

Comme l'enseigne le sūtra :

« *ātman* : c'est là une pensée de Satan ; vous êtes hérétique ; ce tas de *saṃskāras* est vile ; il ne s'y trouve pas d'être personnel (*sattva*) ».

« De même qu'on dit « char » en raison de la collection des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel ». (4)

Donc, (258,7)

135 c-d. « Puisque le sūtra dit que l'*ātman* est en raison des *skandhas*, il n'est pas la simple réunion des *skandhas* ».

[L'*ātman*] n'est pas la simple collection des membres, supports (*upādāna*) de désignation, en raison desquels il est désigné [comme

---

(1) Les pādas *c* et *d*, *Madh. vṛtti*, 354,8.

(2) Voir ci-dessus p. 245.

(3) On a ici le singulier, mais, ci-dessous, le pluriel.

(4) Comparer *Saṃyutta*, i, p. 135, et ci-dessus p. 246.
kin nu satto ti paccesi māra ditthigataṃ nu te /
suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ nayiddha sattūpalabhati //

ātman] (1) ; parce qu'il est désigné en raison [d'eux] : comme il en est pour ce qui provient des éléments matériels (*bhūta*). — De même que, ayant les éléments pour cause (*hetuṃ kṛtvā*), provenant des éléments, sont désignés le bleu, etc., l'œil, etc. : ni l'un ni l'autre ne sont la simple réunion des éléments. De même l'*ātman*, qui est une désignation (*prajñaptyātmaka*) dépendante (*hetuṃ kṛtvā*) des *skandhas*, ne peut pas être la simple collection des *skandhas*.

(258,16) Mais, dira-t-on, la cruche, etc., infirment le caractère contraignant (*niyama*) [du *hetu* de votre syllogisme, car on dit cruche en raison de terre, eau, etc. (*bhūtāny upādāya prajñapyate ghaṭaḥ*), et cependant la cruche n'est qu'une réunion des éléments].

(258,17) Non pas, car il n'est pas prouvé que même la cruche, etc., ne soit qu'une collection du *rūpa*, etc., — car la même question se pose [que pour l'*ātman*] (2).

(258,19) Mais, dira-t-on, il est vrai que le char n'est pas la simple collection de [ses membres], roue, etc., — mais lorsque [les membres] roue, etc., sont doués d'une certaine disposition (ou figure, *saṃsthāna, ākāra*) (3), alors ils obtiennent le nom de char. De même l'*ātman* n'est qu'une construction (, une disposition, *vyūha*, *nyāsa*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc.

(259,4) Non pas.

Pourquoi ? dira-t-on.

136 a-c. « [L'*ātman* serait], dites-vous, [simple] disposition [des *skandhas*] : les choses matérielles (*rūpin*) sont susceptibles de disposition ; elles seront donc, pour vous, l'*ātman* ; et la collection

---

(1) yad upādāya yat prajñapyate na tatprajñaptyupādānāṅgasambhāramātram.

D'après les passages parallèles, *Madh. Vṛtti*, 215.1, 285, n. 4, cette version comporterait l'affixe du génitif : btags-pai ñe bar len pai = *prajñaptyupādāna*-

Mais je ne crois pas cette remarque décisive contre la restitution proposée.

A séparer *btags pa* de *ñe bar len pa*, on ne pourrait construire : *tat prajñaptam* ... — « ce désigné », car il faudrait, dans cette hypothèse *btags pa de ni* et non pas *de ni btags pa*.

(2) tulyaparyanuyogāt.

(3) Voir p. 273.2.

des [données spirituelles], pensée (= *vijñāna*), etc. (= *saṃjñā*, etc) ne sera pas l'*ātman* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

136 d. « Parce que les [données spirituelles] ne sont pas susceptibles de disposition ».

N'étant pas matérielles.

Autre point. (259,10)

137 a. « L'*upādātar* ne peut être la même chose que son *upādāna* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

137 b. « Dans ce cas, l'acte et l'agent seraient la même chose ».

Upādātar, parce qu'il assume, c'est l'agent ; *upādāna*, parce qu'assumé (*upātta*), c'est l'acte ; l'agent, c'est l'*ātman* ; l'*upādāna*, ce sont les cinq *skandhas*.

Si l'*ātman* était la simple collection des [*skandhas*], *rūpa*, etc., l'agent et l'acte seraient la même chose ; et on ne veut pas de cette conclusion, parce qu'il s'ensuivrait que les éléments et les choses (*rūpāṇi*) qui [en] dépendent, la cruche et le potier, seraient la même chose.

Comme le dit [Nāgārjuna] :

« Si le feu était ce qu'est le combustible, l'agent et l'acte seraient la même chose » (1).

Et :

« Par le feu et le combustible se trouve entièrement expliquée toute la relation de l'*ātman* et de l'*upādana*, en même temps que le tissu [et les fils], la cruche [et ses éléments] (2) ».

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, x, 1
yad indhanaṃ sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

(2) Ibid. x, 15
agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ paṭaghaṭādibhiḥ //

De même qu'on ne veut pas de l'identité du feu et du combustible, de même faut-il rejeter celle de l'*ātman* et de l'*upādāna* (1).

(260,12) Mais, dira-t-on, cet *upādātar*, qui est l'agent, n'est rien que ce soit : c'est la simple réunion des *upādānas*.

L'auteur dit que cette manière de voir non plus n'est pas justifiée :

137 c-d. « Si on pense que l'acte existe en l'absence d'agent, il n'existe pas, car il n'y a point d'acte en l'absence d'agent ».

Il n'en est pas comme vous pensez : si vous ne voulez pas d'agent, il faut rejeter l'acte, qui n'aurait pas de cause.

Le Sāstra dit :

« De même faut-il juger de l'*upādāna* [, en niant l'existence indépendante de l'*upādātar* et de l'*upādāna*], par la négation de l'agent et de l'acte. Et il faut considérer toutes les autres choses d'après l'agent et l'acte » (2).

(3) Prenant le suffixe *lyuṭ* (= °ana) pour marquer le *bhāva* (*bhāve lyuṭpratyayaṃ kṛtvā*), on a *upādāna* à raison d'*upātti* : [*upādāna* signifie donc l'action (*kriyā*) d'assumer].

Le *bhāva* n'existant pas sans ce qui le produit (*sādh*), sont impliqués ses producteurs : ce qui est assumé (= *karma*, objet de l'action) et celui qui assume (= *kartar*, sujet de l'action).

Prenant le suffixe *lyuṭ* pour marquer le *karman*, objet de l'action, en vertu du [principe] *kṛtyalyuṭo bahulam* (Pāṇini, iii, 3, 113), le mot *upādāna* désigne le *karman*, à savoir ce qui doit être assumé.

---

(1) Que faire de *las ña*, l. 11 ? *la yaṅ* ??

(2) viii, 13 (*Vṛtti*, p. 189 et 190), cité ci-dessus 227.6

evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

Notre texte porte ici *bhāvān* et non *dharmān*.

(3) Comparer le commentaire de la *Madh. vṛtti*, p. 189.13 upāttir upādānam / anena copāttikriyām āha / sā ca svasādhanaṃ kartāram upādātāraṃ karma copādānaṃ saṃnidhāpayati = ñe bar len pas na ñe bar len pa ste de ltar na hdis ni ñe bar len pai bya ba bstan la / des kyaṅ raṅ gi sgrub byed byed pa po de ñe bar len pa po daṅ ne bar blaṅ bar bya ba las hdzin par byed ciṅ / .....

Il faut donc lire *upātter upādānam*.

Par conséquent, de même qu'on parle d'acte en raison de l'agent, (*karma prajñapyate*) et réciproquement ; de même l'*upādātar* en raison de l'*upādāna*, et réciproquement. (261,12)

[Le Śāstra] dit encore : (261,14)

L'*ātman* n'est pas différent de l'*upādāna* ; il n'est pas non plus l'*upādāna ;* il n'est pas sans *upādāna* ; et la conclusion qu'il n'existe pas, est fausse » (1).

Par conséquent, en l'absence d'agent, l'acte aussi n'existe pas. (261,19) Et le [sūtra] qui enseigne : « On ne perçoit pas d'agent, l'acte existe, la rétribution existe » (2), il nie que l'agent existe en soi (*svabhāvena*), et ne nie pas qu'il existe comme membre de la commune pratique des désignations interdépendantes (3), car un [sūtra] dit : « Ce pudgala revêtu d'ignorance accomplit des actes bons, etc. » (4)

Autre point : (262,6)

138-139 « Le Muni a enseigné que l'*ātman* est en raison des six *dhātus*, terre, eau, feu, vent, *vijñāna*, espace, et des six *sparśāyatanas*, œil, etc. ; que l'*ātman* est en s'appuyant sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée *(caitta)*. Donc, il n'est pas ces [*dhātus*, etc.] et lui-même (5) ; il n'est pas leur simple collection. Par conséquent, la pensée de les prendre pour moi n'est pas justifiée ». (6)

Il est dit dans le sūtra : « O grand roi ! ce *puruṣapudgala* est

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 8 (*Vṛtti*, p. 577)
evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ /
ātmā nāsty anupādānaḥ nāpi nāsty eṣa niścayaḥ //

(2) Comparer la *Paramārthaśūnyatā* : iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalaṃ, kārakas tu nopalabhyate .... (*Bodhicaryāvatāra*, ix, 73, p. 474.

(3) upādāyaprajñapyavyavahārāṅgatvena

(4) avidyānugato 'yaṃ puruṣapudgalaḥ .... ; voir *Madh. Vṛ*. 180,4, 558,8 etc.

(5) Je ne vois pas d'autre traduction possible de la formule *de ni de rnams daṅ de ñid ma yin* que nous retrouverons ci-dessous dans le commentaire.

(6) Soit, pour le quatrième pāda,
nāto [yuktā] teṣv ahaṃkārabuddhiḥ

de six *dhātus*, de six *sparśāyatanas*, de dix-huit *mana-upavicāras* ". (1)

(262,17) Les six *dhātus* sont la terre, l'eau, le feu, le vent, le *vijñāna* et l'espace. En raison de ces [*dhātus*], la désignation *ātman* (*ātmā prajñapyate*).

Les six *sparśāyatanas*, depuis le *cakṣuḥsparśāyatana* jusqu'au *manaḥsparśāyatana*. En raison de ces [*āyatanas*], la désignation *ātman*.

Les dix-huit *mana-upavicāras* : les six *saumanasya-upavicāras* relatifs à la couleur, au son, à l'odeur, à la saveur, au tangible, aux *dharmas*; de même pour les *daurmanasya* et les *upekṣā-upavicāras*.

En raison de ces [données] et s'appuyant (? *upa-gṛhya*, *upādāya* ?) sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée (*caittadharmas*), désignation de l'*ātman*.

(263,6) Comme il est dit que l'*ātman* est désigné [comme *ātman*] par le moyen (°*dvāreṇa*) de ces *dhātus*, etc., il n'est pas ces [*dhātus*] et lui-même. Le sens est qu'il n'y a pas identité (*ananyatra*). — Il n'est pas non plus leur simple collection.

Comme les *dharmas* qui ont été énumérés ne peuvent être l'*ātman*, la pensée de les prendre pour le moi n'est pas justifiée.

Puisque, — l'objet de l'idée de moi n'étant pas les *skandhas*, et n'étant pas non plus différent des *skandhas*, — il n'y a pas d'objet de l'idée de moi, — le Yogin, ne percevant pas d'*ātman*, comprend que le « mien » aussi est dépourvu de substance *(asāra)* : écartant tout le *saṃskṛta*, ne se prenant à rien, il obtient le *nirvāṇa* (*anupādāya parinirvāsyati*). — Par conséquent, cet examen (*vicāra*) est grandement propice (*bhadra*)

(263,18) Mais, celui qui soutient que l'objet de l'idée de moi est les *skandhas* et la pensée, dans son système, l'idée de moi durera aussi

(1) *Pitāputrasamāgama*, cité *Śikṣāsamuccaya*, p. 244 ; *Bodhicaryāvatāra*, p. 508 ; comp. *Majjhima*, iii, p. 240.

ṣaḍdhātur ayaṃ mahārāja puruṣaḥ / ṣaṭsparśāyatanaḥ / aṣṭādaśamanopavicāraḥ.

La version de Bodhic. porte *skyes bu gaṅ zag*, puruṣapudgala, comme la nôtre.

Abhidharmakośav. Burn. 42 a : ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣa iti

longtemps que se produiront les *skandhas*, parce qu'ils sont le fondement de l'idée de moi (*ahaṃkāra*).

C'est ce que dit l'auteur :

140. « On comprend l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), et on rejette l'*ātman* permanent : mais on ne veut pas que cet [*ātman* permanent] soit le point d'appui de l'idée de moi. Que quelqu'un, dans ces conditions, puisse, par la connaissance du *nairātmya*, abandonner la « vue de l'*ātman* » (, l'idée de moi, *ātmadṛṣṭi*), c'est une doctrine vraiment merveilleuse ! » (1)

Si l'*ātman* est permanent et objet de l'idée de moi, on abandonnera l'idée de moi par la [connaissance de] l'inexistence de cet [*ātman*]. Mais dire qu'en voyant l'inexistence d'une chose différente de l'objet de l'idée de moi, on obtiendra l'arrêt de l'idée de moi, c'est vraiment admirable à vous !

L'auteur montre, par un exemple, l'incohérence de cette opinion :

141. « Il voit un serpent installé dans un trou dans sa maison ; (264,9)
mais, constatant qu'aucun éléphant ne s'y trouve, il n'a plus peur [de l'éléphant] et abandonne toute crainte du serpent même : notre adversaire est vraiment candide ! » (2)

Celui qui, même à proximité de la cause de danger, ne voyant pas le danger (*bhaya*) qui s'y trouve, ne prend pas de précautions (*pratividhānam akurvan*) et, par folie, fait montre d'absence de crainte (*bhaya*), il sera saisi par le serpent.... (3)

L'absence de l'éléphant n'est pas capable d'écarter le danger du serpent. — De même, dans le système de celui qui prend les *skan*-

---

(1) nairātmyāvabodhakāle nityam ātmānaṃ jahāti. taṃ tu ahaṃkārāśrayatvena necchati. tasmāñ nairātmyāvabodhād ātmadṛṣṭiḥ kenāpy utsṛjyate ....

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

paśyann ahiṃ chidragataṃ svagehe
gajo 'tra nāstīti nirastaśaṅkhaḥ /
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya //

(3) Je ne vois pas comment interpréter la phrase *phabs pa rñed pa ñid kyis na = kinvalābhād eva.*

dhas et le *vijñāna* pour l'*ātman*, l'absence d'*ātman* permanent n'est pas capable d'écarter l'idée de moi qui a pour objet les *skandhas*. Par conséquent, certainement, sa transmigration ne sera pas arrêtée.

(265,4) L'auteur a donc établi les deux thèses, que l'*ātman* n'est pas de la nature des *skandhas* (°*svabhāva*) et qu'il n'est pas différent des *skandhas* : il va montrer maintenant que l'*ātman* (*ātmasattā ?*) ne peut être conçu comme contenant et contenu (*ādhāra, ādheya*)

142. « L'*ātman* n'est pas dans les *skandhas*, ni les *skandhas* dans l'*ātman*, parce que cette conception serait possible s'il y avait différence [entre l'*ātman* et les *skandhas*] ; mais il n'y a pas différence : donc, c'est une conception fausse ». (1)

Quand il y a différence, la qualité de contenant et contenu est possible. C'est ainsi qu'on pense : « Le petit lait est dans la mangeoire de métal » ; la mangeoire et le lait étant différents, le monde les voit comme contenant et contenu.

Mais ni les *skandhas* ne sont, de la sorte, différents de l'*ātman*, ni l'*ātman* n'est différent des *skandhas* ; ils ne peuvent avoir la qualité de contenant et contenu.

(265,18) L'auteur montre comment l'*ātman* ne peut être « en possession des *skandhas* » (*skandhavattva*) :

143. « L'*ātman* n'est pas admis comme possédant le *rūpa*, parce que l'*ātman* n'existe pas ; par conséquent, la relation de possession est imposible. Elle existe quand il y a différence : *gomān*,

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 434

skandheṣv ātmā vidyate naiva cāmī
santi skandhā nātmanītīha yasmāt /
saty anyatve syād iyaṃ kalpanā vai
tac cānyatvaṃ nāsty ataḥ kalpanaiṣā //

dont la version :

bdag ni phuṅ po la med phuṅ hdi dag
bdag la yod pa ma yin gaṅ gi phyir.

quand il n'y a pas différence : *rūpavān* ; mais l'*ātman* n'est ni la même chose, ni autre chose que le *rūpa* » (1)

Nous avons réfuté plus haut l'identité et la différence de l'*ātman* et des *skandhas*.

Le suffixe qui marque la possession (*mat* ou *vatpratyaya*) est employé dans le cas d'identité, comme par exemple : *rūpavān devadattaḥ*, « Devadatta a un corps (?) » ; dans le cas de différence, par exemple : *gomān*, « [Devadatta] a des vaches ». Mais comme il n'y a ni identité ni différence entre le *rūpa* et l'*ātman*, on ne peut pas dire *rūpavān ātmā*.

Maintenant, voulant enseigner par énumération (*saṃkhyādvāreṇa*), dans un exposé résumé des thèses condamnées, que la *satkāyadṛṣṭi* se meut (*pravṛtta ?*) sur des points d'appui et avec des aspects faux, l'auteur dit : (266,10)

144. « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, ni doué de *rūpa*, ni dans le *rūpa* ; le *rūpa* n'est pas dans l'*ātman*. De même, sous quatre aspects, jugez des autres *skandhas*. Ce sont là les vingt pièces de l'*ātmadṛṣṭi* ». (2)

La *satkāyadṛṣṭi* prend pour l'*ātman*, de quatre manières différentes, les cinq *skandhas* qui sont dépourvus d'*ātman* ; elle a donc vingt pièces.

---

(1) Cité ibidem

iṣṭo nātmā rūpavān nāsti yasmād
ātmā mattvārthopayogo hi nātaḥ /
bhede gomān rūpavān apy abhede
tattvānyatve rūpato nātmanaḥ staḥ //

b. Le MS. porte *mattva*°

La version tibétaine de la Vṛtti rend *rūpato* par *dṅos med phyir* = *arūpataḥ*, *abhāvataḥ*. — « Identité et différence ne sont pas de l'*ātman* parce qu'il n'existe pas », au lieu de : « Identité et différence relativement au *rūpa* ... »

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

rūpaṃ nātmā rūpavān naiva cātmā
rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca /
skandhān evaṃ viddhi sarvāṃś caturdhā
viṃśaty aṃśā eta iṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ //

(216,19) Mais, dira-t-on, l'examen [de chaque *skandha*] est quintuple. Le Śāstra, en effet, ne dit-il pas :

« Le Tathāgata n'est pas les *skandhas*, ni autre que les *skandhas* ; les *skandhas* ne sont pas en lui ; il n'est pas dans les *skandhas* ; il n'est pas doué des *skandhas* : quel est le Tathāgata ? » (1)

La [*satkāyadṛṣṭi*] est donc de vingt-cinq pièces. Pourquoi dites-vous vingt ?

(267,6) Ces vingt pièces de la *satkāyadṛṣṭi* sont déterminées dans le Sūtra (2). Comme l'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) est impossible si on ne [se] prend aux *skandhas*, la [*satkāyadṛṣṭi*] se meut en s'appuyant sur les *skandhas* de quatre manières.

Comme il ne peut donc y avoir nulle part d'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) indépendamment des *skandhas*, un cinquième aspect de la *satkāyadṛṣṭi* est impossible. Par conséquent, la *satkāyadṛṣṭi* est seulement de vingt pièces.

Si le Śāstra en indique un cinquième, la thèse de la différence (*anyatva*), c'est pour contredire la doctrine des infidèles.

(267,14) L'Écriture enseigne que le fruit de *srotaāpatti* se manifeste quand sont détruites par la foudre du savoir les vingt hautes cimes de la montagne de la *satkāyadṛṣṭi* :

145. « Ce sont ces hautes cimes placées sur la large montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, avec lesquelles périt la montagne de l'hérésie brisée par la foudre de la connaissance de l'inexistence du moi. » (3)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 1 (*Vṛtti*, p. 432, 454)
skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ
tathāgataḥ skandhavān na katamo tra tathāgataḥ /

(2) Voir, par exemple, *Saṃyutta*, iv, p. 287.

(3) Cité *Subhaṣitasaṃgraha*, fol. 26-7 (avec de mauvaises lectures en d. *sahasaira tu*)
etāni tāni śikharāṇi samudgatāni
satkāyadṛṣṭivipulācalasaṃsthitāni
nairātmyabodhakuliśena vidāritātmā
bhedaṃ prayāti saha yair — — dṛṣṭiśailaḥ

Voir *Mahāvyutpatti*, 208, viṃśatiśikharasamudgataḥ satkāyadṛṣṭiśailaḥ, rūpam ātmā svāmivat, rūpavān ātmā alaṃkāravat, ātmīyaṃ rūpaṃ bhṛtyavat, rūpe ātmā bhājanavat.

Comp. *Madhyamakavṛtti*, p. 294.8.

On distingue deux formes de *satkāyadṛṣṭi* ; la première, *parikalpitā*, n'existe plus chez le *srotaāpanna* ; la seconde, *sahaja*, demeure.

La montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, tant qu'elle n'est pas frappée par la foudre du noble savoir, développée tous les jours par les pierres des passions, existant depuis la transmigration sans origine, élevée dans les trois mondes (*kāmadhātu*, etc.), étendue dans toutes les directions, profonde depuis la terre d'or de l'ignorance, — quand elle périt par la foudre de la connaissance du *nairātmya*, les cimes très élevées qui périssent avec elle, ce sont ces cimes [dont parle l'Écriture].

Maintenant, pour réfuter la doctrine de l'existence réelle (*dravyasattā*) du *pudgala*, qu'imaginent les Ārya-Sāṃmitīyas (1), l'auteur dit : (268,7)

146. « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle du *pudgala* dont on ne peut dire qu'il soit identique ou différent, permanent ou impermanent, etc. ; ils soutiennent qu'il est la connaissance des six *vijñānas* (?) (2) ; ils soutiennent qu'il est aussi le fondement de l'idée de moi ».

Comme il n'est pas perçu (*grahaṇāsiddheḥ*) indépendamment des *skandhas*, le *pudgala* n'est pas autre que les *skandhas* ; il n'est pas non plus de la nature des *skandhas*, parce qu'il serait du même coup sujet à la naissance et à la destruction. Par conséquent, on ne peut dire (*anirvacanīya*) qu'il soit identique ou différent (*tattvānyatvena*) relativement aux *skandhas*.

De même que pour l'identité et la différence, de même on ne peut pas dire qu'il soit permanent (*nitya*) ou impermanent.

Il est aussi la connaissance des six *vijñānas* (3).

Il convient que ce *pudgala* soit une chose réelle (*dravyasat*), car on le qualifie d'agent et de « jouisseur » (*kartṛtvena bhoktṛtvena vacanīya*), car il est en relation avec la transmigration, le *nirvāṇa*, la captivité et la délivrance.

---

(1) Voir ci-dessus p. 244.

(2) rnam çes drug gi çes byar de hdod ciṅ = *ṣaḍvijñānānāṃ jñeyaṃ taṃ icchanti*. — Mais le *pudgala* n'est certainement pas l'objet (*jñeya*) de la connaissance visuelle, etc. — D'ailleurs le commentaire : rnam par çes pa drug gi çes pa yaṅ yin no = *ṣaḍvijñānānāṃ jñānam apy asti*.

(3) Voir la note précédente. — Faut-il comprendre : « c'est lui qui connaît par les six *vijñānas* » ?

Ils soutiennent qu'il est l'objet de l'idée de moi.

(269,3) Cette doctrine non plus n'est pas justifiée :

147. « Parce qu'on ne considère pas la pensée comme indicible relativement au *rūpa*, on ne considère pas comme indicible ce qui existe réellement (*sadbhāva ?*). Si quelque *ātman* était établi comme existant (*bhāvena ?*), de même que la pensée il ne serait pas indicible... » (1)

Ce śloka montre qu'un « indicible » ne peut pas exister réellement *(dravyasattayā).*

(269,10) Pour montrer qu'il existe comme désignation, (*prajñaptisattayā*), l'auteur dit :

148. « Pour vous, la cruche n'existe pas absolument (*bhāvasiddharūpa*), parce qu'elle est indicible à l'égard du *rūpa*, etc. ; l'*ātman*, qui est indicible à l'égard des *skandhas*, il ne faut pas le considérer comme établi d'une existence en soi. »

On attribue une existence de désignation à la cruche, qu'on ne peut pas dire qui soit identique ou différente relativement au *rūpa*, etc. ; de même l'*ātman*, comme la cruche, existera comme désignation.

(269,19) Ayant expliqué dans ces deux ślokas ce qu'il nie et ce qu'il affirme [relativement à l'existence de l'*ātman*], l'auteur entreprend maintenant, en disant que l'identité et la différence ont pour point d'appui ou réceptacle les choses réelles (*bhāvāśrayatvena*), de nier l'*ātman* parce qu'il n'est pas le point d'appui des qualités des choses (*bhāvadharma°*).

149. « Vous ne voulez pas que le *vijñāna* soit différent de lui-même ; vous voulez qu'il soit autre chose que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; on constate ce double aspect [, d'identité et de différence,] dans les choses (*bhāva*). Par conséquent l'*ātman* n'existe pas, parce qu'il est dépourvu de [ces] qualités des choses (*bhāvadharmarahitātvāt)* ».

(1) 147 d. Comment faut-il comprendre *grub dṅos* ? « ... étant une chose établie comme est la pensée .. » ?

Si, comme vous le soutenez, l'*ātman* existait réellement (*dravyasat*), sans aucun doute, comme le *vijñāna*, il ne serait pas différent de lui-même, il serait une chose différente des [*skandhas*], *rūpa*, etc. — Mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, ne possédant pas les caractères (*dharmas*) de la chose, comme la cruche, l'*ātman* n'existe pas [d'existence réelle, *dravyatas*].

Puisque, examiné de la sorte, le *pudgala* ne peut être une chose réelle (*dravya*) : (270,12)

150. a-c. « Par conséquent le point d'appui de l'idée de moi n'est pas une chose ; n'est pas différent des *skandhas* ; n'est pas de la nature des *skandhas* (°*rūpa*) ; n'est pas le réceptacle les *skandhas* (*skandhādhāra*) ; n'en est pas pourvu. »

Quand on l'examine de près, l'objet (*viṣaya*) de l'idée de moi ne peut pas être une chose réelle (*dravya*) ; ni être différent des *skandhas* ; il n'est pas de la nature des *skandhas* (*svabhāva*) ; ni le réceptacle (*ādhāra*) des *skandhas*.

— Ou bien [la thèse condamnée est que] les *skandhas* étant son réceptacle, il est contenu dans les *skandhas*. Pour mettre en lumière les deux thèses de [l'*ātman*] contenant ou contenu (*ādhāra, ādheyapakṣa*), le composé (*skandhādhāra*) se rapporte aux deux.

L'*ātman* n'est pas non plus pourvu des *skandhas*.

Par conséquent, qu'on soutienne que l'*ātman* est « désigné », qu'on soutienne qu'il n'est pas perçu (*ālamb*), il ne faut pas admettre l'*ātman* de la multiple manière qui a été exposée (*yathoktākārais*). (271,4)

L'auteur dit :

150. d. « Il est établi en raison des *skandhas* ».

De même qu'il n'y a pas naissance sans causes, etc. (= de soi, etc.), bien qu'on admette, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti*, ceci seulement : « ceci naît en raison de cela » (1) ; de même, ici aussi, — comme [l'*ātman*] repose sur la « désignation

(1) Voir ci-dessus 226,1 et suiv.

en raison de », — il faut admettre, en vue de rendre compte de l'expérience mondaine (*laukika vyavahāra*), ceci seulement : « désignation en raison des *skandhas* », après avoir écarté les manières [d'entendre le rapport de l'*ātman* avec les *skandhas*] qui présentent les défauts qu'on a vus, — parce qu'on constate la désignation et la pratique d'*ātman* (1).

(271,15) L'auteur expose un exemple emprunté au monde extérieur en vue d'éclairer ce qu'il vient de dire pour prouver que l'*ātman* n'est que « désignation ».

151. « De même, on ne veut pas que le char soit différent de ses membres ; il n'en est pas non-différent ; il n'en est pas pourvu ; il n'est pas dans ses membres, qui ne sont pas en lui ; il n'est pas leur simple collection, ni leur figure (*saṃsthāna*) (2). »

(272,3) Les cinq thèses de l'identité, de la différence, du contenant, du contenu, de la possession ont été expliquées ci-dessus. Il faut démontrer les thèses relatives à la collection et à la figure ; et l'auteur entreprend de les expliquer :

152 a-b. « Si le char était la simple collection, le char existerait même à l'état de poudre ».

On l'a déjà dit [: la thèse de collection est fausse] ; si on l'expose à nouveau, c'est pour mettre en lumière [la fausseté de la thèse], en indiquant un nouveau défaut.

Pour la même raison, l'auteur dit :

152 c-d. « Comme, l'organisme (*aṅgin* = qui a des membres) n'existant pas, les membres n'existent pas, le char ne peut non plus être la seule figure ».

---

(1) evam ihāpy upādāyaprajñaptisamāśrita [iti] yathoktadoṣavantam ākāraṃ pratyākhyāya skandhān upādāya prajñaptir ity etāvanmātraṃ lokavyavahāravyavasthāpanārtham abhyupagantavyam, ātmavyavahāraprajñaptidarśanāt /

ātmaprajñapti = dire *ātman* ; °*vyavahāra* tout l'ensemble de l'activité relative et consecutive à cette manière de dire : souhaiter le bonheur de l'*ātman*, etc.

(2) On a déjà parlé du *saṃsthāna*, ci-dessus 259,1.

Comme, l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas, pour cette raison les membres n'existent pas. Par conséquent de qui le char serait-il la collection ?

Le mot *api* (non plus) pour réunir : le char ne pouvant être la seule figure, il ne peut être la seule collection. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas : pour cette raison, le char ne peut être la seule figure. Et nos adversaires admettent l'inexistence de l'organisme.

Autre point. Si on veut que le char soit la seule figure, cette (274,2)
figure est ou bien des membres ou bien de leur collection. Si on veut que le char soit une certaine figure des membres, cette figure sera, ou des membres n'ayant pas dépouillé leur figure particulière antérieure, ou des membres l'ayant dépouillée. — La première hypothèse est fausse.

Pourquoi ? dira-t-on.

153. « Si, même quand il fait partie du char, la figure de chaque membre est comme elle était antérieurement, de même que le char n'existait pas dans les membres à part, de même il n'existe pas maintenant [qu'ils sont réunis] ».

Si, à l'époque (dans l'état) de char (*rathakāle'pi*), la figure de la roue, etc. est exactement la figure de la roue, etc. dans l'état antérieur au char (*rathāvasthā*); alors, de même que le char n'existe pas dans les membres séparés, de même il n'existera pas [dans les membres] même à l'époque (dans l'état) de char : parce que la figure des membres n'est pas différente [de ce qu'elle était auparavant].

Acceptera-t-on la deuxième hypothèse, que le char est une (273,18)
autre figure [des membres] ? Dans ce cas aussi,

154. « Si la figure des roues, etc. était différente à l'époque (dans l'état) de char, on la percevrait [différente], — et ce n'est pas le cas. Par conséquent la seule figure des [membres] n'est pas le char. »

Avant [que le char n'existe], les membres du char, roue, axe, chevilles, etc., ont chacun une certaine figure, étant plats, longs,

ronds, etc. Si, à l'époque [où naît] le char, il leur naît une certaine autre figure, on la percevra, et on ne la perçoit pas. Car on ne voit pas que la roue qui a la figure déterminée des rayons, de la jante, du moyeu, etc., prenne une nouvelle figure lorsqu'elle fait partie du char (*rathāvasthāyām*). De même pour l'axe, etc., dont la largeur, etc. n'est pas modifiée. — Par conséquent, il est faux que le char soit la figure des membres.

(274,15) Dira-t-on que le char est une certaine figure de la collection des roues, etc. ? Cette opinion n'est pas justifiée, dit l'auteur :

155. « Comme votre collection (1) n'existe pas, cette figure ne peut être de la collection des membres ; ce qui n'est rien que ce soit, comment y aurait-il une figure s'appuyant sur lui ? »

S'il existait quelque être (*bhāva*) nommé « collection », on pourrait parler (*prajñapyeta*) d'une figure reposant sur lui. Mais la collection des membres n'est rien que ce soit ; et ce qui n'est rien que ce soit, comment pourrait-on parler de la figure qui repose sur lui ? Car il est admis qu'une désignation ne peut avoir qu'un fondement reel (*prajñapter dravyāśrayatva*).

(275,6) Mais on soutiendra peut-être que, s'appuyant sur la collection qui est fausse (*asatya*), la figure aussi est fausse ?

156. « De même que vous soutenez cela, de même il faut savoir que toutes choses naissent fausses (*asatyasvabhāva*), comme fruits (*phalākāra*) dépendant de causes fausses. »

Faux naissent les *saṃskāras*, dépendant de l'*avidyā*, fausse ; fausse naît la pousse, dépendant de la semence, fausse : il faut considérer que toute cause et tout fruit sont, sans exception, faux (2).

Celui qui est incapable, même au prix de cent efforts, de manger seulement (*ou* des viandes), à quoi bon l'absurde poursuite de la réalité semblable à un gibier d'ombre ? (3)

---

(1) Le texte porte *thsogs pa can*, samūhavat ! — Voir ci-dessus $258._{19}$.
(2) kāryakāraṇarūpam asatyasvabhāvam
(3) *ça dag* = *ça stag* ; voir $205._{14}$.

157 a-b. Il s'en suit que l'idée de cruche appliquée à [ces *rūpa*, etc.], qui sont dans la même situation, n'est pas non plus justifiée. »

Quelques-uns disent que l'idée de cruche, etc. s'appliquera aux *rūpa*, etc. qui sont dans la même situation [que les membres du char] (1). Cette opinion aussi est réfutée par l'exemple du char.

Autre point. (276,3)

157 c-d. « Faute de naissance, les [choses], *rūpa*, etc. n'existent pas. Par conséquent, il est impossible qu'elles aient une figure. »

On a expliqué ci-dessus comment les *rūpas*, etc. ne naissent pas ; par conséquent, n'étant pas nés, ils n'existent pas. Comment, n'existant pas, pourraient-ils avoir le caractère de cause des désignations « cruche », etc. ? Par conséquent, les cruche, etc. n'ont pas pour nature une certaine figure des *rūpa*, etc., parce que les cruche, etc., qu'on veut qui aient pour substrat (*upādāna*) une chose réelle (*dravya*), sont impossibles.

Objection. (276,12)

Si le char, discuté de cette septuple manière (stance 151), n'existe pas, alors, le char n'existant pas, les désignations et pratiques mondaines relatives au char seront anéanties. Or on voit la pratique consistant à dire : « Donne le char, achète le char, prépare le char ! » Donc le char, etc. existe, parce qu'il est admis (*prasiddha*) dans le monde.

Réponse. (276,18)

Cette difficulté (*doṣa*) vous concerne seul. Car, le char n'existant pas quand on le discute sous sept aspects comme nous l'avons fait (2), vous cherchez cependant à établir l'existence réelle (*bhāvasiddhi*) [du char] au point de vue critique (*vicāra*), et vous n'admettez pas d'autre manière d'exister (*siddhi*) [que l'identité, et les six autres relations condamnées] ; — comment donc,

---

(1) evaṃ[vyava]sthiteṣu rūpādiṣu kumbhādibuddhir bhaviṣyatīti.
(2) yathoktavidhinā saptabhir ākāraiḥ

pour vous, la pratique mondaine : « Donne le char, etc. » pourra-t-elle s'expliquer (*setsyate*) ? (1)

(277,3) Mais ce n'est pas une difficulté pour nous. En effet

158. « Sans doute, le char n'est établi, ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde, d'aucune de ces sept manières [identité avec les membres, etc.] : mais le monde, abstraction faite de la critique (*avicāratas*), le désigne en raison de ses membres ».

Discuté sous sept aspects, de la manière [qu'on a vue, stance 151] :

« On ne veut pas que le char soit différent de ses membres », etc., le char n'est établi ni au point de vue du *paramārtha*, ni au point de vue de la *saṃvṛti* : cependant, le char est désigné en raison de ses membres, roue, etc., par le monde, — non par nous (*eva*) ; — [par le monde] qui renonce à la critique, comme pour le bleu, etc., comme pour la sensation, etc.

Donc, puisque nous acceptons « la désignation en raison de », comme nous acceptons l'*idampratyayatāmātra* du *pratītyasamutpāda* [voir ci-dessus, p. 227,$_{11}$], notre thèse (*pakṣa*) n'a pas pour conséquence de briser la pratique du monde.

Notre adversaire lui-même doit donc l'admettre.

(277,18) Non seulement, dans notre thèse, se trouvent très clairement établies au moyen de l'adhésion du monde (*lokaprasiddhidvāreṇa*), les désignation et pratique relatives au char ; mais encore les différents noms qu'on donne au [char] doivent être admis au moyen de l'adhésion du monde, abstraction faite de la critique.

Voici ces noms (*evaṃ*) :

159 a-c. Ce même char est un organisme (*aṅgin* = « qui a des membres ») ; il est un tout (*avayavin* = « qui a des parties »); le même est appelé dans le monde agent ; les hommes le reconnaissent comme *upadātar* ».

---

(1) La pratique mondaine doit être acceptée telle quelle. Notre adversaire, qui prétend la justifier rationnellement, la détruit ; voir stance 179.

En raison (*apekṣya*) de ses membres, roue, etc., le char est un organisme ; en raison de ses parties, roue, etc., il est un tout ; en raison de l'action d'assumer les substrats, roue, etc. (*upādeya-upādāna-kriyā*), il est agent ; en raison de son substrat (*upādāna*), il est *upādātar*.

Quelqu'un, comprenant inexactement le sens de l'Écriture, pourra décrire inexactement la *saṃvṛti* du monde en l'entendant comme ceci : « Il n'existe qu'une collection de membres, et l'organisme n'existe en aucune façon, parce qu'on ne le perçoit pas à part des [membres] ; de même, il existe seulement des parties, mais non pas de tout ; l'acte seul existe, et non pas l'agent ; l'*upādāna* seul existe, et non pas l'*upādātar* parce qu'on ne le perçoit pas à part de l'*upādāna* », — ce système entraîne, en vertu du même argument, la conséquence de l'inexistence des membres, etc., dont il affirme qu'ils existent seuls (*aṅgamātra*). Donc, (278,9)

159 d. « N'abandonnez pas la *saṃvṛti* reconnue dans le monde ».

Ce système doit donc être simplement repoussé.

Comme cette *saṃvṛti* du monde n'existe pas lorsqu'on [l']examine (*vicāra*) ainsi [voir les sept aspects du char, etc.] et existe par l'adhésion [du monde] indépendante des conceptions imaginaires [de la différence du char et des membres du char, etc.] (1) (*avikalpya prasiddhes*), pour cette raison le Yogin, faisant porter sur elle l'examen par cette même méthode (*etenaiva krameṇa*), plongera vite dans la réalité (*tattva*). (279,1)

Comment ? dira-t-on.

160. « Ce qui n'existe d'aucune des sept manières, comment existerait-il ? Le Yogin ne perçoit pas son existence et, par là, tout en admettant que cet [inexistant] est établi comme [nous l'avons dit], il entrera aussi facilement dans la réalité. » (2).

---

(1) Le monde croit au char sans se demander quel est le rapport entre le char et ses parties, ou si le char existe en soi.

(2) Pour le quatrième pāda, il est aisé de le traduire en sanscrit : *atra tatsiddhir evam iṣṭavyā* ; voir ci-dessous, deuxième alinéa.

« S'il existait quoi que ce fut établi en soi comme chose, char, etc. (1), cette [chose] existerait (= obtiendrait son existence personnelle, *ātmasattā*) de l'une des sept manières [,différente de ses membres, etc.] ; mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, le char est imaginé (*kalpita*) seulement par ceux [dont la vue est] endommagée par la taie de l'ignorance, et il n'existe pas en soi (*svabhāvena*) » : dans le Yogin qui réfléchit naît cette conviction ; et il entre aussi, aisément, dans la réalité.

Le mot « aussi » (*api*) indique qu'en outre la *saṃvṛti* n'est pas détruite [pour le Yogin] : par conséquent, il faut tenir que la [*saṃvṛti*] est établie abstraction faite des conceptions imaginaires [; on dit : « Donne le char », etc., sans penser que le char soit différent de ses membres, etc.]

Les sages, pensant que cette opinion (*pakṣa*) est exempte de défauts et présente des avantages, doivent sans doute l'admettre.

(280,2) Objection.

Que le Yogin ne perçoive pas (*ālamb*) le char, soit. Mais il est faux que le Yogin ne perçoive pas la simple collection des membres du char (2).

Réponse.

Vous êtes ridicule, le tissu brûlé, cherchant les fils dans la cendre.

161 a-b. « Quand le char n'existe pas, alors l'organisme (*aṅgin*) n'existe pas, et ses membres aussi n'existent pas. »

Si on dit : « Ne perçoit-on pas la roue, etc., quand le char a péri ? Par conséquent, comment dites-vous qu'en l'inexistence de l'organisme les membres aussi n'existent pas ? », il n'en est pas ainsi.

C'est seulement l'observateur qui constate [leur] union en char (?) (3), qui pensera : « Ces roues, etc., sont un char », et non pas un autre ; c'est lui qui, voyant les parties du [char], concevra

(1) rathādibhāvasvabhāvena siddhaṃ yadi kiṃ cit syāt.

(2) Je crois bien qu'il faut corriger *med pa ma yin na* ; la lecture *yod pa* .... = « mais le Yogin ne perçoit pas . . . ».

(3) rathasaṃbandhaṃ viditvā

les roues, etc. comme des membres (1). Et les roues, etc., même qui furent unies en char, lorsqu'elles sont jetées à une grande distance, ne sont plus conçues comme membres du char.

Ce point doit être compris par cet exemple : (280,16)

171 c-d. « De même que, le char étant brûlé, les membres n'existent pas ; de même les membres [sont brûlés], l'organisme étant brûlé par le feu de l'esprit ».

Lorsque le char, organisme, est brûlé par le feu, ses membres aussi sont consumés. De même, le char se trouvant complètement brûlé par le feu de l'esprit qui a pour flamme la non-perception, qui est né du frottement des *araṇis* de la critique, — les membres aussi, devenus combustibles du feu de la science (*prajñā*), n'édifient pas leur existence personelle (*ātmānam*), parce qu'ils sont consumés.

De même que, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti* et pour introduire aisément les Yogins dans la réalité, la « désignation en raison de » (*upādāya prajñapti*) est reconnue (*vyavasthāpyate*) en ce qui regarde l'examen du char, (281,6)

162 a-c. « De même, parce que c'est admis par le monde, nous voulons (*iṣyate*) que l'*ātman* aussi soit *upādātar*, en raison des *skandhas*, des *dhātus* et des six *āyatanas* ».

De même que, le char étant désigné en raison des roues, etc., les roues, etc. sont *upādāna* et le char est *upādātar*, de même on veut que l'*ātman* soit *upādātar* en vérité de *saṃvṛti*, comme le char, en vue de ne pas briser la pratique du monde.

Les cinq *skandhas*, les six *dhātus* et les six *āyatanas* en sont l'*upādāna*, parce que la désignation *ātman* a lieu en raison des *skandhas*, etc. : de même que les roues, etc. sont l'*upādāna* du char, de même les *skandhas*, etc. sont l'*upādāna* de l'*ātman*.

De même que cette manière de comprendre (*vyavasthāna*) l'*upādāna* et l'*upādātar* est établie (*vyavasthita*) conformément à la pratique du monde ; de même il faut admettre sa manière de (282,3)

(1) Le texte porte : « comme un être ayant des membres (*aṅgitvena*) ».

comprendre l'acte et l'agent, comme pour le char. C'est ce que dit l'auteur :

162 d. « L'*upādāna* est l'acte ; ce même [*ātman*], l'agent ».

L'*upādāna*, c'est-à-dire les cinq *skandhas*, est l'acte. L'*ātman* est l'agent.

(292,9) Le moi, qui repose sur la « désignation en raison de » (*upādāya-prajñaptisamāśrita*), ne peut être en aucune façon le support des conceptions de permanence (*sthira*) et d'impermanence, etc. ; par conséquent les conceptions d'éternel et de non éternel (*śāsvata*, existence dans le passé), etc. sont faciles à écarter.

C'est ce que dit l'auteur :

163. « N'étant point une chose (*bhāva*), il n'est pas permanent ; il n'est pas impermanent ; il ne naît ni ne périt ; il n'y a pas pour lui éternité, etc., ni identité (*tattva*) et différence (*anyatva*).

Cet *ātman*, qui est « désigné en raison de », n'est pas permanent, n'est pas impermanent.

(282,20) En effet, si l'*ātman* était impermanent, dans ce cas il y aurait contradiction avec le Śāstra :

« L'*upādāna* n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt. Comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (1).

Et ailleurs :

« [L'*ātman*] non plus ne naît pas après avoir été inexistant : car il s'ensuivrait des conséquences fâcheuses, ou que l'*ātman* serait fabriqué, ou qu'il naîtrait sans causes » (2).

(283,11) Pour la même raison, si les *skandhas* étaient l'*ātman*, celui-ci serait sujet à la naissance et à la mort ; et on ne veut pas qu'il soit sujet à la naissance et à la mort Par conséquent, « les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* », cette conséquence aussi s'impose. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas impermanent.

(283,15) De même, il n'est pas permanent. Comme il est dit :

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6, cité p. 248.

(2) Ibid. xxvii, 12 (*Vṛtti*, p. 580

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate /
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ /

« Je fus jadis » : cela est inexact, car ce n'est pas le même être qui existait dans les naissances antérieures qui existe maintenant ».

« Direz-vous que l'*ātman* reste le même, que c'est l'*upādāna* qui change ? Quel est donc votre *ātman* dégagé d'*upādāna* (1) ? »

Le Maître énonce ces deux caractères : « Il ne naît ni ne périt », pour [éviter] la même conséquence qu'il serait sujet à la naissance et à la mort. (284,5)

Il n'y a pas pour lui éternité, etc. ; comme l'a dit le Maître étudiant l'*ātman* au moyen de l'examen du Tathāgata : (284,7)

« Comment, pour cet être apaisé, existerait la tétrade, éternité, non éternité, etc., ou la tétrade, fini, infini, etc. ? ».

« Celui qui s'attache à cette grossière erreur que le Tathāgata existe, imaginant, il concevrait le Tathāgata comme n'existant pas dans le nirvāṇa ».

« Mais comme le Tathāgata est vide de tout être en soi, on ne peut penser qu'il existe ou n'existe pas après la mort » (2).

Il n'est ni identique aux *skandhas*, ni différent. Comme il est dit : (285,1)

« Si l'*ātman* était les *skandhas* il serait sujet à la naissance et à la mort ; s'il était autre que les *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

---

(1) Ibid. xxvii, 3-4 (*Vṛtti*, p. 573)
abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate /
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam //
sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate /
upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ //

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 12-14 (*Vṛtti*, p. 446)
śāśvatāśāsvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam /
antānantādy apy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam //
yena grāho gṛhītas tu ghano 'stīti tathāgataḥ /
nāstīti sa vikalpayan (?) nirvṛtasyāpi kalpayet //
svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate /
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //
La version de l'*Akutobhaya*, xxii, 13
gaṅ gis hdzin stug bzuṅ gyur pa
de ni mya ṅan hdas pa la
de bzhin gçegs pa yod ce am
med ces rnam rtog rtog par byed
Suppose la lecture, b. *nāstīti vā vikalpayan*, et la traduction de Walleser, p. 139-140.

(3) Ibid. xviii, 1 ; cité ci-dessus 242.13.

De même, il est dit :
« Le feu n'est pas le combustible », etc. (1).

(285,8) Mais, dira-t-on, pourquoi ces conceptions d'impermanence, etc., ne conviennent-elles pas à l'*ātman* ?

Parce qu'il n'est pas une chose (*bhāva*). S'il existait quelqu'*ātman* de la nature d'une chose (*bhāvasvabhāva*), les conceptions d'impermanence, etc. lui conviendraient. Mais il n'existe aucun ātman, [et] parce qu'il n'existe pas en effet [les dites conceptions ne conviennent pas]. (2)

(285,12) Comme il est dit dans le Sūtra :

« Le protecteur du monde enseigne quatre *dharmas* impérissables (3) : être individuel (*sattva*), espace, pensée de *bodhi (bodhicitta)* et qualités des Bouddhas (*buddhadharmas*) ».

« S'ils étaient des choses réelles (*dravya*), ils seraient périssables ; n'existant pas (4), ils ne sont pas périssables ; c'est pourquoi ils sont déclarés impérissables ».

(286,1) Ceux qui, attachés par la force de l'ignorance à l'idée d'existence (*bhāvābhiniviṣṭa*), pensent, par *satkāyadṛṣṭi* : « Ceci est un moi », [d'une chose] dont ils ne voient pas l'inexistence bien qu'un septuple examen démontre qu'elle ne peut être ni éternelle, ni non éternelle, — ils transmigreront.

164. « [Cet *ātman*] relativement auquel se produit toujours chez les créatures l'idée de moi, relativement aux possessions duquel se produit l'idée de mien, cet *ātman* existe par l'erreur, et il est reconnu [dans le monde] abstraction faite de [toute] conception [y relative] ». (5)

---

(1) Ibid. x, 14 (*Vṛtti*, p. 211)
indhanaṃ punar agnir na

(2) na kiṃ cid ātmā bhavati tadabhāvāt (?) — Je me demande s'il ne faut pas traduire : « ... parce qu'il n'est ni permanent ... » ?

(3) Les deux éditions et Tandjour xxv ont *mi bzad* = *asahya*, *bhīṣma* ; ci-dessous *mi zad* = *avyaya*.

(4) ou « n'étant pas des *dravyas* ».

(5) yasmin nityaṃ jagatām ahaṃkārabuddhir
utpadyate, tasya yad asti tatra
mamagrāhabuddhir utpadyate, sa ātman
akalpyaprasiddho mohād asti

L'*ātman*, tous les infidèles qui l'étudient (*parīṣ*), errant sur sa nature, — puisqu'il n'existe pas rationnellement (*tasya yuktyānupapatteḥ* ?), — le tiennent pour différent des *skandhas*. Nos coreligionnaires (*svayūthya*) aussi, pensant qu'il n'est pas différent des *skandhas*, prennent les *skandhas* mêmes, sans plus (*skandhamātra*), pour l'*ātman*. Ceux qui comprennent exactement l'enseignement du Tathāgata, sachant qu'il n'existe pas, obtiennent cent fois la délivrance.

La [chose] relativement à laquelle se produit toujours l'idée de moi chez les innombrables créatures, enveloppées d'ignorance (*ajñāna*), placées dans les destinées, destinées d'homme, de *preta*, d'animal, — c'est ce qu'on entend par *ātman*. (286,17)

Les [choses] relativement auxquelles se produit l'idée de mien, ce sont les choses « miennes » (*ātmīya*) intérieures, œil, etc. qui sont le fondement de la désignation de [l'*ātman*], et les choses extérieures pour lesquelles l'[*ātman*] est le souverain (*adhikar*) ou avec lesquelles il est en relation.

Cet *ātman* est constitué (*siddha*) par l'ignorance (*ajñāna*), et non pas comme être en soi (*svarūpa*).

Comme l'[*ātman*] n'existe pas et comme la pratique [qui le concerne] existe (1) par le fait de l'erreur, les Yogins ne [le] perçoivent absolument pas : comme ils ne le perçoivent pas, ses *upādānas* ne se produisent pas. Donc le Yogin ne perçoit pas de réalité (*rūpa*) en quelque être (*bhāva*) que ce soit, et, par conséquent, il est délivré de la transmigration. (287,4)

Comme dit [le Śāstra] : (287,9)

« Lorsque l'idée de moi et de mien est détruite relativement à l'interne et à l'externe, l'*upādāna* prend fin et, par la destruction de l'*upādāna*, la naissance est détruite ». (2)

Mais, dira-t-on, comment l'absence de moi entraîne-t-elle l'absence de mien ? (287,14)

L'auteur le montre en disant :

---

(1) *vyavahāro prajñapyate* ou peut-être simplement *vyavahriyate*.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xviii, 4 (*Vṛtti*, p. 349)
mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca /
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ //

165. « Parce que l'acte qui n'a pas d'agent n'existe pas, pour cette raison le mien n'existe pas sans moi. Le Yogin, voyant donc le vide de moi et de mien, sera délivré. »

De même que la cruche est impossible (*asambhava*) sans le potier, de même, sans moi, le mien n'existe pas. Par conséquent, comme il ne perçoit (*upalambh*) ni moi, ni mien, ne voyant pas la transmigration, le Yogin est délivré. Quand les (*skandhas*), *rūpa*, etc., ne sont pas perçus, les (passions), affection, etc. qui y sont relatives, ne se produisent pas : aussi les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, exempts de prise (*anupādāya*), sont placés dans le *nirvāṇa* : les Bodhisattvas, bien qu'ils voient l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), dominés (*paratantra*) qu'ils sont par la compassion, tiennent (*grah*) le courant du désir (1) jusqu'à l'acquisition de la *bodhi*. Les sages doivent donc étudier (*paryeṣaṇā*) l'inexistence de l'*ātman* comme nous l'avons exposée.

(*A continuer*).

---

(1) Lire probablement *srid* pour *sred* = le courant de l'existence.

La Philosophie de M. Goblet d'Alviella et l'Histoire des Religions.

Il n'y a évidemment pas lieu d'examiner dans le détail le recueil que vient de publier M. le Comte Goblet d'Alviella, (1) et qui se compose en majeure partie de comptes-rendus, ou de notes lues à l'Académie de Belgique, relatifs à des ouvrages récemment publiés. Les titres de la table des matières pourraient faire illusion à cet égard. C'est ainsi que, dans le Tome II, les mémoires intitulés : *Les croyances des peuples non civilisés et la forme primitive des religions* et *La méthode comparée et le choix d'un étalon* sont, le premier, un exposé surtout admiratif des idées que M. A. Réville développa dans son ouvrage bien démodé aujourd'hui : *Les religions des peuples non civilisés* ; le second, un court résumé du livre de M. G. Foucart : *La méthode comparative dans l'histoire des religions*. La grande majorité des mémoires est de cette nature. Ce qu'il y a de plus personnel dans ces volumes et souvent de vraiment intéressant, ce sont les articles où l'auteur raconte agréablement ce qu'il a vu au cours de ses voyages, au point de vue religieux ; c'est ensuite sa doctrine qu'il expose, le plus souvent, d'une manière un peu vague, dans plusieurs mémoires, et qu'il ne perd jamais l'occasion d'inculquer à propos des matières de toute nature traitées dans le recueil.

---

(1) *Croyances, Rites et Institutions. Études sur les Problèmes et les Méthodes de l'histoire des Religions.* Trois vol. gr. in-8°. Tome I, Archéologie et histoire religieuse. Hiérographie. — Tome II, Questions de méthode et d'origines. Hiérologie. — Tome III, Problèmes du temps présent. Hiérosophie, par le Comte E.-F.-A. GOBLET D'ALVIELLA, Sénateur, professeur à l'Université de Bruxelles. — Paris, P. Geuthner, éditeur, 13, rue Jacob.

M. Goblet est un enthousiaste et un apôtre de l'Histoire des Religions qu'il regarde comme une vraie science autonome, quoiqu'empruntant ses matériaux à un grand nombre d'autres « Il est vrai, dit-il, qu'elle est loin d'être achevée, mais elle présente un champ d'action suffisamment vaste et des procédés suffisamment précis pour avoir droit à une place spéciale parmi les sciences historiques ». Et il en appelle au progrès des sciences philologiques qui ont suffisamment interprété les monuments religieux des peuples « pour qu'un esprit façonné aux méthodes d'enseignement, s'il est capable de s'assimiler les travaux d'autrui et de se tenir au courant des découvertes journalières, puisse remplir avec distinction ce que M. Vernes appelle à juste titre une chaire de *vulgarisation scientifique* » (II, p. 56). Ceci fut écrit en 1882. Vingt ans plus tard, M. Harnack, avec une compétence et une autorité tout autres que celles de M. Vernes, qualifiait une pareille entreprise de *heilloser Dilettantismus*, un déplorable dilettantisme. M. Goblet lui-même nous fournit un exemple des dangers de ce genre de dilettantisme. A la page 96 du Tome II, il parle des religions de l'antiquité comme si elles étaient parfaitement connues et capables de fournir « les éléments nécessaires pour se former une vue d'ensemble sur les religions qui se sont succédé à la face du globe ». Or, pour M. Goblet, l'Histoire des Religions n'est pas seulement la description des faits, mais aussi une science « qui a pour objet de formuler les lois de l'évolution religieuse » (p. 95). C'est ce qu'il appelle l'hiérographie et l'hiérologie, auxquelles il ajoute l'hiérosophie qui « a pour objet de formuler les conséquences qu'entraîne, dans le domaine religieux, notre conception philosophique de Dieu, de l'homme et de l'univers » (p. 94). (On ne voit pas bien le lien de cette dernière partie, si étrangement dénommée, avec les deux autres, à moins que la « conception philosophique » ne soit déduite de la considération historique des religions). — Serait-il vrai que les religions de l'antiquité soient aussi connues que le croit M. Goblet? — Oui, ou à peu près, s'il s'agit de la simple description des faits, par ex. le culte des animaux, en Égypte. Mais il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de les interpréter, de préciser le sens qui par ex. s'atta-

chait à ce même culte. Il en est tout à fait autrement lorsqu'il s'agit des origines et de l'évolution des phénomènes religieux. Il fut un temps où Max Müller étudiait l'origine et le développement des religions à la lumière des religions de l'Inde. Aujourd'hui on cherche à éclairer l'origine et l'évolution de la religion védique à la lumière des religions sauvages. Au point de vue de la science positive, dégagée de tout apriorisme, quelle qu'en soit la vogue, les deux méthodes sont équivalentes.

Il est vrai que M. Goblet se rend compte « qu'il n'est pas de religion que l'histoire nous permette de reconstituer dans tous les détails. Il faudra donc, pour remplir des lacunes, recourir à des hypothèses, et ces hypothèses sur ce qui a pu se passer dans une religion déterminée, nous seront principalement fournies par ce qui s'est passé dans d'autres cultes, avec la réserve qu'elles conserveront un caractère empirique et provisoire. » (p. 98). Il n'y aurait vraiment rien à redire à ces paroles si M. Goblet avait soin d'ajouter que ces lacunes sont innombrables et que les hypothèses sont beaucoup trop souvent traitées comme des faits, dont on déduit des conséquences hypothétiques au second degré et plus loin encore, lesquelles sont traitées ensuite de la même manière.

Les résultats de cette méthode, pratiquée avec une virtuosité sans pareille par M. Frazer dans son *Golden Bough*, tant admiré — et utilisé — par les religionnistes, ont été soumis à une critique aussi rigoureuse que spirituelle par M. A. Lang dans son livre *Magic and religion*. — *Ex fructibus eorum cognoscetis eos* (1). Enfin, comme le dit M. Goblet lui-même, « il y a certaines questions qui échappent complètement à l'action de la méthode historique : ainsi tout ce qui concerne le commencement des religions, à l'exception des cultes dus à l'initiative de réformateurs apparus dans les vingt cinq derniers siècles. » (p. 98) — Cela n'empêche que tous les religionnistes parlent de l'origine et décrivent les premières formes de la religion. Et voilà comment avec de simples faits détachés, anciens ou modernes, on réussit à construire une science autonome, une science qui nous ren-

(1) Comparez Sir G. Lyall, *Asiatic Studies*, II, p. 176.

seigne sur l'origine et l'évolution du facteur le plus important dans la vie des individus et des sociétés, à savoir de la religion. La baguette magique qui fait apparaître cette gigantesque construction, c'est la *méthode comparative*. « Pour résoudre ces problèmes, nous réclamons le droit, non de remplacer, mais de suppléer les méthodes historiques à l'aide des méthodes déductive et comparative en usage dans les sciences naturelles et dans les sciences sociales » (p. 98).

Mais, en fait, la science des religions n'emprunte pas aux sciences naturelles leur méthode ; elle se contente d'accepter leur hypothèse, qui reste nécessairement dans les limites du monde matériel, pour la transporter — comme font beaucoup de philosophes du reste — dans un domaine différent, sans se soucier le moins du monde des affirmations d'ordre métaphysique que cette manière d'agir — ne disons pas raisonner — implique nécessairement. L'hypothèse des naturalistes repose sur des faits ; celle des religionnistes n'est fondée que sur l'analogie ; mais *ab analogia non datur conclusio*, surtout quand il s'agit de faits d'ordre différent. En réalité, l'hypothèse religionniste à la mode n'a de base positive d'aucune sorte.

La foi de M. Goblet dans la méthode comparative provient sans doute de ce qu'il se fait une idée fausse ou exagérée des résultats qu'elle a donnés dans d'autres domaines. D'après lui, elle a permis à des savants de « reconstituer les origines et les développements de presque toutes les institutions juridiques et sociales, du langage, de l'art, de la famille, de la propriété et même de la morale (p. 99-100). » Je ne pense pas trop dire en affirmant que, dans la plupart de ces domaines, les « reconstitutions » sont au moins très incomplètes et hypothétiques, sinon conjecturales.

C'est dans le domaine de la linguistique que la méthode comparative a été appliquée avec un succès réel, qu'elle a donné des résultats positifs qui ont étendu le champ de nos connaissances positives. Mais si elle y est parvenue, c'est justement parce que — contrairement à la « science » des religionnistes — elle a su borner ses ambitions. De fait, la méthode n'a été appliquée jusqu'ici qu'à trois ou quatre groupes de langues, et le seul groupe

qui ait été étudié d'une manière suivie et complète, c'est le groupe indo-européen (1). Dans cette étude on a d'abord renoncé à toute recherche relative aux origines. La Société de Linguistique de Paris exclut formellement ces recherches de son programme, et c'est en vain qu'on chercherait une trace quelconque de cette préoccupation dans le *Kuhn's Zeitschrift*, les *Indogermanische Forschungen* ou autres recueils consacrés à l'étude comparée des langues. Bien plus, on a fini par renoncer à reconstituer même l'indo-européen, ou à rendre compte de la manière dont il s'est formé. Or, M. Goblet croit que « les savantes analyses de la philologie moderne nous reportent à une époque où (le langage) se réduisait — en dehors de quelques onomatopées — à un petit nombre de sons ou de cris exprimant chacun une action physique, et une action physique accomplie par l'homme. Je n'ai pas à expliquer, dit-il, comment les monosyllabes qui accompagnaient les actes humains ont fini par en marquer l'idée, ni dans quelle mesure les progrès du langage ont amené la pensée à prendre possession d'elle-même. Mais nous sommes néanmoins autorisés à en conclure que les créateurs du langage devaient largement prêter leurs facultés aux choses du dehors, — en tant que celles-ci se révélaient par des manifestations assimilables à des actions humaines ; d'autre part, que le bagage des idées conscientes devait être restreint à un petit nombre de notions essentiellement concrètes, embrassant des actes ou des phénomènes physiques d'une occurrence journalière. » (T. II, p 371-372). Il est bien entendu que la science comparée des langues n'a même jamais — depuis Bopp, son fondateur — envisagé aucune de ces questions ! — Ceux qui s'en sont occupés sont des philosophes, parfois un linguiste comme Max Müller faisant de la philosophie ; mais ces spéculations sont entièrement distinctes

(1) On trouve un excellent résumé des résultats obtenus par la grammaire comparée des langues indo-européennes dans Meillet, *Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes*. L'auteur prend particulièrement soin de montrer la marche des raisonnements qui conduisent à des résultats très importants en soi, mais insignifiants, si on les compare aux résultats — imaginaires — de la science des religions.

de la science comparée des langues, qui s'en désintéresse complètement. Les religionnistes ont adopté le procédé diamétralement opposé. Ils partent d'une certaine *Weltanschauung* qui leur sert à fixer le point de départ et à tracer les lignes générales de l'évolution que les faits viennent confirmer ensuite — comme ils pourraient confirmer une autre construction ideale qu'on substituerait à la leur ; l'*histoire* des religions, comparée ou non, ne joue ici qu'un rôle secondaire, celui d'*ancilla philosophiae*. Et il n'y aurait rien à redire à ce procédé, s'il était donné pour ce qu'il est, si la Science ou l'Histoire des Religions n'avait pas la prétention de passer pour une science historique, fondée sur les faits. M. Goblet reproche à l'abbé de Broglie (T. II, p. 49) de faire de l'histoire *with a purpose*. Mais de Broglie avoue son but ; il part de dogmes et d'une philosophie qu'il croit certaines et cherche à montrer que les faits confirment ses croyances. M. Goblet fait la même chose, mais, en réalité, il donne pour de l'histoire ce qui n'est qu'une philosophie, opposée à celle de de Broglie. Le procédé de de Broglie est d'une haute et rare loyauté.

* * *

Cette philosophie, c'est la doctrine, la théorie préétablie qui, avec des divergences dans l'application, domine l'Histoire des Religions telle qu'elle apparait, à de très rares exceptions près, chez tous ceux qui y voient autre chose qu'une description des faits donnant lieu à des hypothèses plus ou moins provisoires. A la base de cette doctrine se trouve le transformisme, un transformisme philosophique « qui explique, comme dit M. Le Dantec (1), l'apparition *progressive* et *spontanée* de mécanismes vivants *merveilleusement coordonnés* comme celui de l'homme et des animaux supérieurs ». Ce transformisme s'étend, bien entendu, à l'homme en tant qu'être moral, intelligent et social. Cette doctrine est bien celle de M. Goblet, qui combat M. Le Dantec sous certains rapports, mais qui dit lui-même : « Rien n'interdit de soutenir, avec Haeckel, que la vie est en

(1) *La Crise du Transformisme*, p. 2.

germe dans le monde inorganique et que la conscience en est l'épanouissement chez l'homme. Je ne reprocherai pas à cette thèse de dépasser les limites de l'observation... ». Même les partisans de la thèse qui consiste à dire « que la vie représente simplement un degré supérieur de complexité parmi les réactions physico-chimiques de la matière organisée, doivent reconnaître que la cellule vivante tend à se perpétuer », à former des groupements hiérarchisés formant des êtres complexes, « comportant des différenciations structurales et des fonctions coordonnées absolument étrangères à leurs constituants cellulaires et par suite soumises à des lois nouvelles, non pas contradictoires, mais complémentaires». Soulignons les lignes suivantes : « *Cette dernière observation s'applique également au domaine intellectuel et social* (1). Ce transformisme passe sous silence ou exclut formellement l'action même initiale d'un Dieu essentiellement distinct de son œuvre. Au fond, c'est là la philosophie de M. Goblet. Dans son ouvrage l'*Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, reproduit en partie dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, n°s 102 à 106, 1906, pp. 147-8, il s'exprime ainsi : « Je n'ai pas à prendre ici parti entre les diverses explications du monde qui ont été produites de nos jours, ni même à énumérer en détail des systèmes dont l'exposé rentre plutôt dans une histoire de la philosophie. Si j'ai insisté sur la théologie de l'évolutionnisme, c'est surtout parce que la vogue de cette philosophie nous force à lui accorder une attention spéciale, et aussi parce que, de toutes les grandes thèses contemporaines, c'est celle qui rompt le plus radicalement avec les traditions comme avec les méthodes du passé. Mais je serai le premier à reconnaître qu'il serait injuste de lui réserver le monopole de la conformité aux injonctions de la science. A côté de ceux qui tentent de compléter la doctrine de Spencer dans la voie indiquée par les exigences de notre nature spirituelle et morale, il convient de rappeler globalement les efforts des penseurs qui sont restés fidèles dans leurs constructions philosophiques à la méthode toujours légitime de l'observation interne, sans se

(1) T. III, pp. 332-333.

mettre en contradiction avec les faits établis par l'observation désintéressée de la nature, mais en faisant désormais une part plus grande aux idées d'immanence ainsi que de développement. On peut dire que, sous ce rapport, l'idéalisme allemand avait depuis longtemps pressenti et devancé les généralisations de la science actuelle ».

Les « généralisations de la science » sont sans doute les constructions philosophiques qui mettent en œuvre les données de la science positive. A côté de la philosophie spencérienne, M. G. consent à ne pas condamner, au nom de la science — quel est le sens précis du mot dans les « injonctions de la science » ? — tous ceux qui maintiennent le caractère unitaire du monde, de l'existence dans sa marche progressive.

La philosophie personnelle de M. G. se trouve résumée au T. III, p. 346 :

« La seule base scientifique (1) qu'offre la croyance au progrès indéfini consiste en une déduction inspirée par la direction apparente de l'agent mystérieux et universel que nous nommons *Énergie*. C'est de lui seulement, que dans l'état actuel de nos connaissances (2), on peut dire — ou redire :

« Au commencement était l'Énergie et au delà de l'Énergie, il n'y a que l'Inconnaissable.

« Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'est venu à l'existence.

« En elle était le mouvement, la vie, la raison qui est la lumière des hommes.

« Elle était dans le monde et le monde a été fait par elle, mais le monde ne la connaissait point.

« L'homme est venu, en qui elle a pris conscience d'elle-même, et il lui a rendu témoignage comme du Pouvoir qui travaille incessamment pour mettre l'ordre dans l'Univers ».

(1) (2) Que signifie ici *scientifique* et de quelles « connaissances » s'agit-il ? Il est évident que seules des « connaissances » d'ordre idéal — ou imaginatif — peuvent fournir la preuve de l'agent mystérieux et universel — et immanent, sans aucun doute — qui s'appelle Énergie ». Cet abus du mot *science* se comprend dans les éditions de la Bibliothèque de Propagande, destinées à la foule des ignorants et — ce qui est pire — des demi-savants. Mais il est intolérable dans un recueil qui a des prétentions « scientifiques ».

Or, « la croyance au progrès indéfini (p. 345) dépasse, il est vrai, la sphère des phénomènes observables. Mais elle la complète, et, s'il faut ici un acte de foi, c'est une foi aussi nécessaire que celle qui nous fait admettre l'universalité du règne de la loi ou l'unité des forces de la nature ; deux axiomes de haute probabilité, qui ne sont pas vérifiables par l'observation directe ». « Si on envoie l'idée du progrès indéfini rejoindre celle des sanctions posthumes parmi les « préjugés d'un autre âge », la vie des individus et même celle des sociétés ne se présente que comme un travail d'écureuil en cage, et le dernier mot de la sagesse se résume dans la philosophie de l'Ecclésiaste : « Buvons, mangeons et donnons-nous du bon temps, car demain nous mourrons » (1). — Il faut donc *croire* au progrès indéfini, « au progrès final (2), à la venue de surhommes, à l'avenir de l'univers ».

---

(1) Nous lisons dans la Vulgate Ecclesiastes II, 24, « nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis? Et hoc de manu Dei est... Au ch. XII, on lit : Memento Creatoris tui in diebus justitiae antequam veniat tempus afflictionis (v. 1)... et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum. » (v. 7). — On le voit, la philosophie de l'Ecclésiaste ne peut se déduire d'une ligne détachée du contexte.

(2) Ces termes sont-ils synonymes? Ce serait étrange. Mais que signifie un progrès *final*? Est-ce un progrès qui aura une fin : mais alors il ne serait pas indéfini ; ou vers un but *final* qu'il n'atteindrait jamais? Cette fin, ce but n'est certainement pas extérieur à l'Univers, au Grand Tout dirigé par cette espèce d'*anima mundi*, l'Énergie. Dès lors, cette marche doit être le résultat d'une impulsion interne vers un état plus parfait. Et comme l'Énergie jusqu'ici a trouvé sa plus parfaite expression dans l'homme, il ne peut s'agir que de l'homme réalisant enfin son idéal. Mais quel est l'idéal de l'homme? Est-ce un idéal conscient, ou se trouve-t-il dans cette région inconnaissable par définition qu'on appelle le subliminal Self, le subconscient? Qui en décidera, ou qui choisira l'idéal sinon l'homme lui-même, c'est-à-dire chaque homme en particulier — ou tous les hommes — ou la majorité d'entre eux? Mais qui l'emportera, les idéalistes aux nobles aspirations ou les matérialistes pratiquant la philosophie soi-disant de l'Ecclésiaste? Et pourquoi?

La théorie de M. Goblet ne paraît différer que par la phraséologie de l'*Ideal der Humanität* dans lequel Goethe et ses contemporains avaient précisé leur philosophie panthéiste au XVIIIe siècle, et du culte de l Humanité au siècle suivant. Ainsi s'appliquerait aussi les surhommes (*le* surhomme, dans l'édition du même article dans la Bibliothèque de Propagande).

La métaphysique de M. Goblet diffère de celle de Spencer en ce qu'il distingue une Énergie, qu'il consentirait à appeler *Logos*, de l'Inconnaissable. On se demande auquel des deux il donne le nom de Dieu. La réponse paraît se trouver dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, où nous lisons : « Il y a un principe directeur qui se manifeste dans les forces directrices de l'âme de l'humanité. Il y a Dieu » (1). D'un autre côté, il donne lui-même à la conception de Spencer « d'une Énergie infinie et éternelle de qui procèdent toutes choses » le nom de panthéiste. Au Tome III, p. 78, après avoir cité le passage qui se termine par les mots ci-dessus, il continue : « La formule par laquelle la doctrine de l'évolution nous livre son dernier mot .... c'est tout bonnement le *panthéisme* ou le *monisme* (2) ». Cette manière de parler ne manque ni de clarté ni de franchise.

* * *

Dans quels rapports la philosophie de M. G. se trouve-t-elle avec la méthode qu'il préconise pour la science des religions, ou plutôt quelle est au fond cette méthode elle-même? A la page 255 du Tome II, il nous dit : « On conteste.... l'existence d'une « science » des religions, en tant que possibilité de formuler les lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se modifient. Sans doute, les explications générales en cette matière sont sujettes à varier avec le point de vue philosophique. Mais, sous la seule réserve d'admettre le principe de continuité qui est à la base des raisonnements scientifiques, on a le droit de penser qu'en dehors de toute idée préconçue, on peut objectivement déduire de la comparaison et de l'enchaînement des manifestations religieuses les conditions générales de leur évolution, et cela avec un caractère de certitude ou au moins de probabilité suffisant pour mériter à ces travaux une place parmi les déductions de la science. » Il serait nécessaire dans cette formule, quasi algébrique, de remplacer le mot « science » par sa

(1) B. de Pr., 9me année, nº 14.

(2) On devra donc prendre dans ce sens le passage de la brochure B. de Pr, 9me année, nº 14, p. 48, où il professe sa foi en Dieu, devant qui la raison se prosterne avec humilité pour l'adorer, l'ordonnateur du monde, etc.

valeur, ou ses valeurs précises pour se rendre compte de l'énormité des illusions que suppose la fin de cette phrase.

Cette « loi de continuité » M. G. l'appelle III, 161, « le postulat fondamental de la science contemporaine » ; et il en précise l'application à la p. 394 du T. II : « Quoi qu'on fasse, on n'évitera pas la nécessité de soumettre le sentiment religieux à la loi générale de l'évolution, qui affirme à la fois le principe de la continuité et le principe du progrès : avec la cosmographie, dans le monde sidéral ; avec la géologie, sur la sphère terrestre ; avec la paléontologie, parmi les êtres vivants ; avec l'archéologie et l'histoire, dans le genre humain. La seule thèse qui en souffrira, ce sera le vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur l'impossibilité où nous aurions été de le concevoir, s'il n'avait, en quelque sorte, proclamé son existence à l'oreille du premier homme. Mais c'est là simplement une forme plus raffinée de l'argumentation qui prétend fonder sur le miracle, c'est-à-dire sur le renversement des lois naturelles, la croyance à un auteur de la nature ».

Cela revient à dire que l'évolutionnisme est le seul fondement légitime de la « science » ou de « l'histoire » des religions ; que l'histoire de la religion se meut le long d'une ligne qui, passant par le monde de la brute, se continue dans l'humanité rationnelle à travers ses développements (1) ; ce qui présuppose successivement tous les étages de la philosophie de M. G., qui est celle de Spencer dans ses traits essentiels. M. G. a donc tort de donner sa « science », des religions — qui est, avec des variantes, celle des religionnistes en général — comme une science au sens usuel du mot. C'est tout simplement jouer sur les mots.

Le procédé n'a guère d'inconvénients pour les savants, mais il est de nature à égarer les lecteurs de la Bibliothèque de Propa-

(1) En partant de... (quoi ?) pour arriver... à quoi ? — dans son Idée de Dieu, Bibl. de Prop., 1906, p. 52, M. G. parle de « la victoire de la science... qui nous donne une vue plus grandiose et plus harmonieuse de la façon dont Dieu s'est révélé à l'homme, ou... sur la façon dont l'esprit fini est arrivé à prendre conscience de son essence en tant qu'être absolu. » — L'homme est donc l'être absolu qui a déjà pris conscience de lui-même comme tel.

gande sur la véritable valeur des affirmations qu'on lui présente comme les résultats de la « science ». Ne vaudrait-il pas mieux, lorsqu'on prend la responsabilité de convertir les foules à ses idées, de faire comme de Broglie et comme M. Schneider qui, l'un et l'autre, préviennent leurs lecteurs qu'ils font de « l'histoire des religions un instrument d'apologétique ? » (1) C'est peut-être moins habile si l'on a seulement en vue le but que l'on veut atteindre, mais c'est assurément plus respectueux pour la « science » telle que le public auquel on s'adresse la conçoit.

On serait moins sévère pour le procédé de M. G. si sa philosophie et celle de ses maîtres était la seule philosophie existante. Mais en est-il vraiment ainsi ? D'abord, il y a la grande philosophie théiste, qu'il est possible de passer sous silence, mais qui n'en continue pas moins une existence vigoureuse chez les philosophes appartenant aux « orthodoxies » chrétiennes, comme dirait M. G., mais encore chez beaucoup de savants — Claude Bernard, Pasteur, Kelvin et tant d'autres — et dans la foule des esprits cultivés qui ne s'occupent pas de questions théoriques, mais qui croient ou nient ou négligent Dieu, qu'ils conçoivent comme un Être personnel, essentiellement distinct de l'homme.

Disons en passant que M. G. semble se faire une idée assez étrange des conceptions théistes lorsqu'il parle d'un « Dieu proclamant en quelque sorte son existence à l'oreille du premier homme, de l'impossibilité où l'homme se serait trouvé de concevoir Dieu sans cette quasi proclamation, du vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur cette impossibilité » : ces trois affirmations sont des naïvetés ou des erreurs aux yeux de « l'orthodoxie » à laquelle M. G. paraît avoir voué une antipathie spéciale. Qu'est-ce que tout cela a de commun avec la « science » ?

---

(1) *Entwickelungsgeschichte der Menschheit* (Phylogenetische Psychologie). Erster Band *Kultur und Denken der Alten Aegypter*. Dans son introduction, l'auteur explique qu'il écrira son histoire sur les bases de la philosophie évolutionniste. A la page IX, il dit, en parlant des historiens en général : « La *Voraussetzungslosigkeit* et l'objectivité, en pratique, ne sont que des euphémismes pour désigner un ensemble de postulats inconscients que l'école fournit au spécialiste ».

En dehors de la philosophie théiste, toujours suspecte d'« orthodoxisme », ou du moins indépendamment d'elle, il y a des philosophes qui conçoivent l'enchaînement de l'univers et de l'histoire d'une tout autre façon que Spencer, et qui ont même l'air de ne pas prendre sa métaphysique tout à fait au sérieux. Le fait est que le système de Spencer repose sur tant de suppositions gratuites, qu'il présente tant d'indéterminations et de « sauts périlleux » au point de vue logique ; d'un autre côté il est si compréhensif, si suggestif (1), qu'on se demande si l'œuvre ne relève pas autant de l'art que de la philosophie, et si, à l'exemple de Lucrèce, l'auteur n'eût pas mieux fait de présenter ses vastes conceptions sous la forme d'un poème digne de leur ampleur. Et ceci n'est pas une boutade, ni une impertinence. Spencer dit lui-même qu' « une conception préliminaire vague, mais compréhensive, est toujours utile, puisqu'elle sert d'introduction à une conception plus complète, et qu'à ce titre même elle est indispensable. » (2) Ceci est d'autant plus grave que, comme dit M. Lalande (p. 22), « la philosophie à laquelle nous avons affaire se donne pour essentiellement scientifique... ; elle veut enfin formuler les « idées dernières de la science », considérée comme une et indivisible, tendant vers un axiome universel qu'il s'agit de découvrir. Est-ce le moment de réclamer le droit aux idées flottantes et aux généralisations approximatives ? »

« Il y a, dit M. Lalande, dans la méthode des sciences physiques et morales, deux tendances actuellement en conflit qui suscitent des écoles antagonistes et souvent se combattent à l'intérieur d'un même esprit ». L'une est le naturalisme, l'évolutionisme, le monisme qui « a eu son centre en France au XVIIIe siècle, en Angleterre au XIXe. « La doctrine adverse appuie ses méthodes sur l'opinion contraire : elle croit qu'il y a, dans les phénomènes et les lois du monde, deux actions opposées, dont l'une prédominante dans la vie instinctive et matérielle, l'autre dans le développement intellectuel et moral. Elle oppose le prin-

(1) Voir, J Laminne, *La Philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'Évolution*, passim ; et André Lalande. *La Dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales*, p. 20-23, et *passim*.

(2) Cité par M. Lalande, p. 20.

cipe de la raison aux sensations, et le droit aux luttes naturelles. Elle n'admet entre l'animal et la société qu'une analogie temporaire et limitée, définie par la mesure où cette dernière évolue sous des influences encore inconscientes et automatiques. » (p. 3)

Non, la philosophie de M. G., la philosophie religionniste en général, n'est pas la philosophie tout court. C'est *une* philosophie qui a joui d'une grande vogue, mais qui semble être en danger en ce moment, si l'on en croit M. Le Dantec : « Si la découverte de mutations brusques », dit-il, « entraîne les naturalistes à nier avec De Vries » — qui a fait de nombreux adeptes dans le monde des sciences naturelles — « la valeur des transformations lentes dans la fabrication des espèces actuelles ..... la théorie des mutations est véritablement la négation du transformisme système philosophique (1) ». Quoi qu'il en soit, les termes *philosophie* et *science*, dans le langage moderne désignent des choses toutes différentes, et il n'est pas permis de présenter à un public confiant sa philosophie personnelle sous le masque de faits positifs qui peuvent s'interpréter tout aussi bien d'une autre manière, en se réclamant constamment de l'autorité de la « science ». Le seul procédé admissible, compatible avec la science, avec le respect de la vérité, c'est celui de de Broglie et de M. Schneider. Bien entendu, entre les deux, ce qui est commun, c'est la franchise seulement, étant donné que de Broglie professe une philosophie qui affirme le caractère objectif, absolu, immuable de la vérité. La philosophie de M. Schneider ne lui fournit qu'une base de vérité relative, transitoire.

Nous pouvons ajouter ici brièvement que l'observation des faits actuels, la science, ne favorise nullement, qu'elle tendrait plutôt à ruiner directement les fondements même de la théorie religionniste. Il est bien entendu dans cette théorie que la religion et la morale ont commencé par ce qu'il y a de plus infime ; il est entendu encore que ce sont les populations les plus arriérées qui sont appelées à fournir les informations sur les premières époques de l'histoire religieuse ; enfin, on nous dit que les hommes préhistoriques se trouvaient au point de vue intel

(1) P. Le Dantec. *La Crise du Transformisme*, p. 3.

lectuel et moral au niveau des populations modernes qui vivent dans un état analogue au point de vue matériel. Or, au cours des dernières années, on s'est rendu compte que ce sont les peuplades dispersées connues sous le nom de Pygmées qui, parmi les sauvages actuels, se trouvent au degré le plus élevé au point de vue moral et religieux.

Il sera instructif aussi de prendre note de l'impression faite sur deux hommes éminents par les faits qu'ils ont observés ou étudiés. Voici ce que dit Sir Alfred Lyall qui avait vu et étudié de près l'hindouisme moderne : « ..... le principe de l'évolution semble, pour notre génération post-darwinienne, avoir presque trop complètement absorbé les esprits dans les diverses branches de recherches. Avec l'immense accroissement des matériaux qui réclament une sorte d'ordre matériel pour s'adapter aux facultés humaines, l'emploi de cette hypothèse impérieuse s'est répandu des choses matérielles à l'assortiment des idées ; or, dans cette sphère, l'étude la plus attrayante est celle de l'idée religieuse. Mais, dans cette étude, nous avons à nous occuper des produits étrangers, obscurs, d'une imagination déréglée, [et des problèmes les plus obscurs de la psychologie primitive] : c'est une région où il est aussi facile d'inventer que difficile de vérifier ; et j'incline fort à accepter le conseil de Miss Kingsley aux explorateurs, qu'ils doivent éviter de se mettre en route avec des conclusions préétablies ; que mieux vaut, au contraire, laisser chez soi tout ce bagage avec tant d'autre luxe ingénieux de la civilisation » (1). Il est nécessaire cependant d'ajouter que Sir A. Lyall admet les grandes lignes du schéma évolutionniste tracées par Spencer et Tylor. D'un autre côté, aux moments où l'auteur se préoccupe uniquement des faits qu'il a observés avec tant de soin, il révèle un état d'esprit passablement différent. Dans son étude sur la religion de la province de Bérar, il énumère les diverses pratiques religieuses et les range dans l'ordre ascendant, en partant du culte de simples morceaux de

---

(1) *Etudes sur les Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, traduction des *Asiatic Studies* de Sir Alfred C. Lyall. Tome II, p. 177. Les mots entre crochets manquent dans la traduction.

bois jusqu'au culte des dieux suprêmes de l'hindouisme ; mais voici la valeur qu'il attache à ce classement : « Pour offrir un exposé intelligible de croyances et de liturgies aussi compliquées, un système quelconque de classification paraît nécessaire. J'ai donc essayé d'en adopter un, bien que je ne prétende pas avoir trop de confiance dans l'hypothese qu'elle implique. Si l'on prend pour l'état inférieur de la pensée religieuse la conception qui semble la plus étroite et la plus superficielle, et si l'on remonte, à mesure que s'approfondissent et s'élargissent les idées que je suppose à la racine de toute conception, je répartirai le culte populaire dont le Bérar présente le spectacle d'après la gradation suivante ...... Je dois prévenir que ces divisions ne dénotent en aucune manière des congrégations distinctes formées d'adhérents exclusifs, et qu'elles ne répondent pas davantage à un avancement parallèle dans la civilisation intellectuelle ou dans la position sociale ...... Toutes ces variétés de culte, sauf peut-être les dernières classes de la série (représentent) des idées qui sont moins les rejetons du brahmanisme que des enfants d'adoption. Elles ne proviennent pas d'un enseignement autorisé ou d'une révélation qui contrôlerait et guiderait leur développement ; elles ne sont pas davantage les débris vermoulus d'une foi supérieure ou d'une superstition inférieure. Ce sont autant de conceptions vivantes et fertiles d'espèces qui germent constamment et jettent de nouvelles pousses au temps actuel et dans le pays où on les trouve » (1).

Ainsi donc, coëxistence de cultes inférieurs et supérieurs, sans correspondance avec l'etat intellectuel ou social, les cultes les plus bas étant aussi pleins de vie que les autres : autant de choses qui tendraient plutôt à faire croire que différents cultes ou superstitions peuvent germer simultanément dans l'âme humaine, et par conséquent aussi à l'origine même de l'humanité, — à moins qu'on ne parte de l'hypothèse de l'évolutionnisme philosophique sur la genèse de la raison humaine.

Dans son tableau des cultes et croyances du Bérar, Sir A. L. ne parle pas de la croyance de Dieu, au sens que nos langues attachent usuellement à ce mot. Ailleurs il dit : « .... il est

(1) *Ibid.*, t. I, pp. 13-16.

très certain et très facile à prouver qu'un païen inventera et adorera les dieux les moins défendables, tout en gardant simultanément une croyance vague en un but moral, en un jugement et en une distribution de justice à venir. Un Hindou en appelle à Dieu pour attester la justice de sa cause, tout comme pourrait le faire un chrétien. » (1) Ceci rappelle l'*anima naturaliter christiana* de Tertullien, qui parle des païens de son temps dans le même sens que Sir A. Lyall parle des païens de l'Inde moderne, — et non moins les *Êtres Suprêmes* des sauvages dont M. A. Lang s'occupe dans son *Making of religion* et ailleurs. La croyance en Dieu, qui paraît se retrouver *semper et ubique*, si bien que son absence chez un peuple sera bientôt considérée comme une anomalie, n'entre pas facilement dans le schéma de la science évolutionniste des religions, qui s'est toujours refusée du reste à regarder ce fait en face, et qui, lorsqu'elle n'a pu se dérober entièrement, a cherché à en contester l'existence ou à en diminuer la portée.

On le voit, la foi de Sir A. Lyall dans les théories religionnistes n'est pas très ferme ; et les observations qu'il a faites sur le paganisme vivant de l'Inde sont plutôt de nature à l'ébranler encore davantage chez ses lecteurs. Voici maintenant le cas d'un savant éminent qui a été amené par l'étude des civilisations anciennes du bassin de la Méditerranée à les abandonner entièrement, se plaçant ainsi en dehors de la « science » telle que l'entend M. Goblet. Il ne s'agit cependant de rien moins que d'un des plus illustres représentants de la science, telle qu'on l'entend généralement, à savoir Sir William Ramsay. Dans un article de la *Contemporary Review* de septembre 1907, il s'exprime ainsi : « Commençant l'étude de la religion grecque en disciple de Robertson Smith et de Maclennan, et acceptant le totémisme comme la clef de la vérité, j'ai été amené forcément par le témoignage des faits à l'opinion que la décadence est le fait le plus frappant de l'histoire religieuse, et que souvent la théorie moderne prend les derniers produits de la dégénérescence comme des faits de la religion primitive » (p. 343). A la page 339, il avait dit :

(1) *Ibid.*, t I, p. 105.

« Le sauvage primitif qui se développe en passant naturellement du stade du totémisme à la sagesse de Sophocle et de Socrate, ou celui qui, au cours de longues générations, transforme son fétiche, à travers l'état élohistique, dans le Jéhovah des Hébreux, est inconnu pour moi. Je ne trouve rien chez le Sauvage des temps modernes qui lui ressemble même de loin. Il m'est impossible d'inventer pour mon usage un sauvage primitif portant en lui les principes de tant de merveilles, lorsque je trouve que le sauvage moderne n'en possède absolument aucun ; que, dans beaucoup de cas, il est incapable de se maintenir à côté d'une race plus civilisée, simple dégénéré sans valeur qui a perdu son énergie vitale ; dans d'autres cas, là où il survit, ne montrant cependant aucune capacité pour s'améliorer, sauf par l'imitation de modèles externes (1). Si vous cherchez dans le sauvage moderne un cas analogue à celui des initiateurs de la civilisation primitive des régions méditerranéennes, vous devez prendre votre sauvage comme vous le trouvez. C'est un procédé contraire à la science que d'inventer un sauvage primitif, qui ressemble au sauvage moderne dans la bassesse de ses idées religieuses, mais qui en diffère par la richesse de son développement potentiel au point de vue de la religion et de la civilisation ».

En guise de conclusion, nous pouvons signaler ici la discussion très fine, très pénétrante que M. Lalande consacre aux évolutionnistes qui construisent l'histoire primitive par la méthode anthropologique.

Contentons-nous de reproduire ici l'appréciation générale qui précède ces belles pages :

« La méthode anthropologique consiste à déterminer les états *antérieurs* des races les plus civilisées par la considération des états *actuels* des races que nous appelons inférieures. Les plus hardis, en cette matière, vont même jusqu'à faire partir leurs considérations de « l'homme primitif » auquel ils font jouer suivant les besoins de l'argumentation à peu près le même rôle

(1) L'assimilation du sauvage à l'enfant est trompeuse. Voir Sir A. Lyall. II, p. 120, et comparez Lalande, *La dissolution*, p. 260.

que donnait Condillac à sa statue, ou Buffon à l'Adam fictif dont il raconte les sensations originelles. Pour donner un corps à ce concept, qui revient sans cesse dans les ouvrages de Hæckel, de Fischer, de Romanes, de sir J. Lubbock, que fait-on ? Deux choses : par le raisonnement, on lui attribue une taille moins grande que la taille actuelle, des jambes moins lestes, un appareil alimentaire moins perfectionné (1) ; toutes conclusions qui supposent précisément que l'ensemble des doctrines évolutionnistes est déjà démontré. On cherche alors, par une méthode identique à celle du XVIII[e] siècle, quelles sont les « idées primitives naturelles » que devait avoir un tel homme, quelles sont les inférences que raisonnablement il a dû faire (2). — D'autre part, par une soi-disant méthode *a posteriori*, on l'assimile systématiquement à tel ou tel sauvage, pris parmi ceux qui vivent à présent et qui, « autant qu'on peut juger par leurs caractères physiques et leurs ustensiles, se rapprochent le plus de lui (3) ». Mais ceci ne sert qu'à fortifier et à rendre vraisemblable le point de départ, l'Adam évolutionniste, ce mirage d'unité passée qui montre si clairement à quel point la pensée scientifique est éprise d'identification. De lui à nous, quelle distance ! Et quelle absence de documents pour la franchir ! C'est alors qu'interviennent tous les récits des voyageurs et l'amoncellement de coutumes sauvages ou barbares dans lesquelles on ne peut manquer de trouver tous les degrés possibles entre deux extrêmes. En sorte qu'il suffira de ranger dans un ordre convenable les peuplades présentant des caractères appropriés, pour

---

(1) H. Spencer, *Principes de sociologie*, 1[re] partie, ch. v : « L'homme primitif : point de vue physique. » Paris, F. Alcan.

(2) « We must set out with postulate that primitive ideas are natural and, under the conditions in which they occur, rational. » *Ibid* ch. VIII : « Idées primitives ».

(3) H. Spencer, *Principes de la sociologie*, 1[re] partie, ch. IV, § 23 — Cf. le même postulat dans sir John Lubbock : « La condition et les habitudes des sauvages actuels ressemblent à bien des égards, quoique non pas à tous, à ceux de nos propres ancêtres dans une période très ancienne. » Le titre de l'ouvrage en est assez caractéristique : *Origine de la civilisation et primitive condition de l'homme*, ou *condition mentale et sociale des sauvages*.

qu'elles constituent une suite vraisemblable de l'humanité, confirmant en apparence d'une façon solide la théorie du progrès social par la différenciation et l'intégration. C'est avec ces idées préconçues que des historiens en arrivent à dire que si l'on trouve chez ces peuples primitifs quelques traces d'idées philosophiques, on doit supposer *a priori* que ce sont là des interpolations postérieures (1). Les ethnologistes ayant ainsi remanié de leur autorité privée les faits réels, sous l'influence de cette doctrine, les philosophes reprennent chez eux des documents de ce genre, qu'ils considèrent comme primitifs et fournis immédiatement par l'observation ou les textes. C'est ainsi que l'erreur s'entretient en cercle sous le pavillon de l'expérience. Et l'on pourrait presque dire que cette pétition de principe est acceptée, sinon même revendiquée comme un honneur par les anthropologistes, quand on lit chez eux des déclarations de méthode comme celle-ci : « Considérez les races inférieures actuelles comme des types préhistoriques ayant persisté à travers les âges et s'étant arrêtés à des degrés divers de l'échelle du progrès, c'est là une vue féconde, en étroite corrélation avec la méthode évolutionniste qui seule l'a mise en crédit. » (2)

Qui seule *l'a mise en crédit !*

En vérité, M. Letourneau est un enfant terrible !

En résumé, la philosophie de M. G. n'est pas la seule philosophie existante en ce moment ; sa méthode n'a rien de commun avec la méthode comparée pratiquée dans les sciences où elle a donné des résultats positifs, comme dans l'histoire des langues, ou même dans le droit comparé où elle aboutit à quelques probabilités. Au point de vue logique, elle ne soutient pas l'examen, telle qu'elle est employée par lui ou par Lord Avebury (Lubbock), ou même par Tylor. Elle est regardée avec défiance ou formel-

(1) « It his hardly reasonable to suppose that man in his earliest stage should have possessed sufficient aptitude and leisure to consider the obscure problem of creation. Wherever therefore we find in olden times, or amidst hitherto unknown people, an account of creation, we may safely ascribe such an account to a subsequent period when the conditions of life permitted such meditations. » Gustav Oppert » *On the original inhabitants of India*, 272-273.

(2) Dr Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, ch. XX, 426.

lement rejetée par des hommes éminents qui ont passé leur vie en communication avec les réalités du monde ancien ou moderne. Enfin — last not least — un des principaux représentants de l'école anthropologique soutient aujourd'hui une thèse — comme nous le verrons tout de suite — qui ébranle tout l'édifice si laborieusement construit. Cette méthode est en réalité la philosophie de M. Goblet illustrée par les faits disposés en conséquence, en quoi il ne diffère pas essentiellement de ses confrères.

* * *

C'est d'après ces principes, d'après cette « méthode » que M. G. juge les hommes et les livres dont il s'occupe. Il a raison de dire dans sa préface qu' « il est resté fidèle aux principes qui l'ont inspiré dès le début », quoiqu il ait pu varier sur des points accessoires. Certes, il est beau de rester fidèle à ses opinions ; il est plus beau encore de les modifier ou de les mettre en doute, lorsqu'il y a de bonnes raisons de le faire. En science la vérité est tout, les hommes et leurs opinions ne sont rien. Or, pendant les 35 années, sur lesquelles s'étendent les essais de M. G., il s'est passé bien des choses ; il est arrivé, notamment, qu'un des hommes les plus remarquables des pays de langue anglaise, un homme qui a contribué, plus que tout autre, à faire triompher la méthode anthropologique, M. A. Lang a publié son livre *The Making of Religion*, absolument *epochemachend* au point de vue religionniste. Le travail accompli par M. A. Lang dans cet ouvrage, et dans d'autres qui l'ont suivi, est résumé de la manière suivante par le savant directeur de l'*Anthropos*, le P. Schmidt ;

« 1° Il a rassemblé des matériaux encore inconnus et surprenants, dont une partie recueillie par lui même à d'anciennes sources, et le reste nouvellement acquis par d'autres observateurs ; il en a également défendu l'autorité intrinsèque et extrinsèque contre toutes les objections.

2° Il a démontré l'incompatibilité de ces faits avec la théorie prédominante jusqu'alors.

3° A la place de cette théorie ainsi minée par la base il en a établi une autre », (1) — bien entendu à titre de probabilité.

---

(1) *Idée de Dieu*, p. 77. — L'existence de l'Idée de Dieu chez les sauvages n'était pas inconnue avant Lang ; pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire

Le grand fait démontré par M. A. Lang, c'est que de nombreux peuples sauvages, parmi lesquels les tribus australiennes et d'autres qui se trouvent au degré le plus bas de civilisation matérielle possèdent la notion d'un Être suprême, de Dieu tout simplement, createur et maître du monde, éternel, omniscient et tout puissant, gardien de la loi morale, conçu il est vrai, d'une manière très fruste et mêlé parfois à des éléments disparates et d'ordre inférieur.

Cette notion d'après M. A. Lang se retrouve chez beaucoup d'autres sauvages, moins vivante, moins pure à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de la civilisation. Ce sont les progrès de la civilisation qui développent l'empire de l'animisme, en particulier dans le paganisme de la Grèce et de Rome, jusqu'à ce que le christianisme vint restaurer et purifier l'idée de la divinité. Cette hypothèse est une conclusion basée sur des faits établis d'une manière irréfutable. C'est une hypothèse et non un système arrêté : « Le but réel, dit M. A. Lang, est de montrer que les faits peuvent être interprêtés de cette manière, aussi bien que par la théorie anthropologique. Nous demandons seulement qu'on suspende son jugement et qu'on attende avant d'accepter les dogmes des faiseurs de manuels modernes (1) ». Ailleurs il dit, en parlant des phénomènes supernormaux : « Les témoignages existants ne sont guère en état de confirmer une théorie quelconque de la religion ». Et après avoir montré les graves erreurs de Réville dans ses *Religions des peuples non civilisés*, il ajoute : « C'est ainsi que des faits nouveaux, ou qui nous sont inconnus, pourront à leur tour renverser ma théorie. Ce péril est de l'essence des spéculations scientifiques sur l'histoire de la religion. » (2)

Nous nous trouvons donc ici devant un évènement de la plus haute importance. Un homme qui, placé au premier rang dans une

---

W. Schmidt, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker*. Mais chose étrange ! le fait n'avait pas été pris en considération. Du reste Lang a traité toute la question d'une manière si nouvelle, si complète et si approfondie qu'on peut bien dire qu'il a trouvé des voies nouvelles.

(1) *Making of Religion*², p. 300.

(2) M. of R², p. 293.

science qu'il cultive depuis de longues années, se trouve forcé par l'évidence des faits à remettre en question des théories qu'il a lui-même soutenues et qui sont défendues parfois d'une manière passionnée par ses confrères. Ces faits, il les établit avec tout le soin et toute la rigueur qu'il est possible d'apporter dans ces matières, et, par des raisonnements d'une logique irréfutable, il montre qu'ils sont en contradiction avec les théories en vogue. Or, quelle place cet évènement tient-il dans les essais de M. G. ? Il en parle à trois ou quatre reprises, et c'est pour soulever une objection à priori, pour dire qu'à son sens les sauvages ne pouvaient arriver à cette notion de l'Être suprême — notion dont l'existence est démontrée en fait ! La méthode comparée de M. G. qui consiste à conclure à tout moment *a posse ad esse* lui permet, semble-t-il, d'échapper à la conclusion de l'*esse ad posse.*

Hâtons-nous de dire que l'attitude de M. G. n'est pas isolée : c'est celle de la plupart des religionnistes. Il faut lire les passages consacrées à ce sujet par le P. Schmidt dans les Chapitres IV et V de son *Idée de Dieu* pour se rendre compte de l'esprit qui domine dans ce monde religionniste, qui décidément n'appartient pas « aux régions sereines de la Science ».

Dans son *Making of Religion* M. A. Lang ne traite pas seulement de la croyance en Dieu chez les sauvages ; dans la première partie de l'ouvrage, il s'occupe longuement des faits supernormaux qui se produisent chez eux d'après les ethnographes, et il les compare à des faits identiques ou analogues dont il discute l'existence chez les civilisés et conclut en ces termes : « ... aussi longtemps que la réalité des faits et des facultés supernormales reste pour le moins, une question ouverte, la théorie dominante du matérialisme ne peut pas être admise comme dogmatiquement certaine dans sa forme actuelle. Pas plus que toute autre théorie, moins que certaines autres théories, elle est en état d'expliquer des faits psychiques que nous ne pouvons, pour dire le moins, honnêtement laisser hors de compte » (1). Et ailleurs : « Au moyen de la tradition et de la foi aux phénomènes supernormaux chez les races inférieures, au moyen de phénomènes du

---

(1) M. of R², p. 159.

même genre attestés chez les races supérieures, j'ai essayé de faire naître l'idée que « nous ne sommes pas simplement cerveau » ; que l'homme participe d'une manière mystérieuse à quelque chose que nous ignorons — qu'il a des facultés et une vision qui ne sont guère conditionnées par les limites de son horizon normal. Les preuves de toutes ces choses comprennent des matériaux de nature souvent triviale, telles les étincelles électriques obtenues en frottant une peau de daim, qui sont cependant de même nature qu'une force illimitée et essentielle de l'Univers. N'étant pas capable de faire disparaître la difficulté, ou de présenter ici ce qui serait nécessairement une théorie prematurée, je les regarde, si peu substantiels qu'ils paraissent, comme des raisons d'espérer, ou, du moins, comme des indications qui nous invitent à ne pas désespérer encore. Ce n'est pas la première fois que ce qu'il y a de faible en ce monde aurait été choisi pour confondre ce qui est fort. Ce ne sont pas non plus les hommes qui partageaient ces opinions qui ont toujours été les plus faibles, alors qu'on compte parmi eux Socrate, Pascal, Napoléon, Cromwell, Charles Gordon, Ste Thérèse et Jeanne d'Arc. » — Ici M. A. Lang n'est pas isolé : de nombreux savants se sont occupés de ces questions. En particulier la Society for Psychical Research de Londres, qui compte des hommes distingués dans plusieurs branches du savoir humain, s'en est occupée d'une manière méthodique et prolongée (1). Comme résultat général des études relatives à ces matières, on peut dire que le nombre des savants qui s'en sont occupés est relativement très restreint ; d'un autre côté que, presque tous ceux qui les ont étudiées d'une manière suivie croient à la réalité des faits ; de plus des hommes aussi éminents que A. Russell Wallace, Sir Olivir Lodge — et d'autres encore — attribuent positivement certains de ces phénomènes à des agents étrangers au monde où nous vivons et aux lois qui le régissent.

Dans de pareilles circonstances, on s'attendrait décidément à ce que des hommes qui s'occupent de rechercher les origines de la magie ou même d'en faire la première forme de la religion,

---

(1) On trouvera un bon résumé des résultats obtenus par la S. P. R. dans W. F. Barrett, *Psychological Research*.

s'empressent de profiter de données si importantes au point de vue de leurs recherches que le moindre doute portant sur la non-réalité des phénomènes serait de nature à détruire la base même de leurs spéculations. Eh bien ! non : chacun à sa façon, ils continuent à tirer la magie de la psychologie de « l'homme primitif », sinon de leur propre *Inneres Bewusstsein !* On peut lire les hypothèses ingénieuses — et autres — de ces théoriciens chez le P. Schmidt, l'*Idée de Dieu*, Ch. VI. Le P. Schmidt lui-même ne semble pas avoir songé à leur rappeler ces choses qui, objectivement, et par suite, scientifiquement, sont beaucoup plus importantes que des conjectures tirées d'un « homme primitif » qui lui-même est le produit d'inductions plus ou moins plausibles.

* * *

La Science des Religions, l'Histoire des Religions comme science autonome, distincte de l'ethnographie et des philologies anciennes, n'est autre chose qu'un cadre où l'on on a disposé, dans un ordre préétabli, les faits empruntés à des sciences diverses, en d'autres termes, c'est un chapitre, et un chapitre mal venu de l' « histoire » évolutionniste de l'humanité. Sans doute notre connaissance des religions païennes a fait des progrès ; mais ces progrès sont à mettre à l'actif des sciences particulières. S'il est arrivé qu'une religion en particulier a été traitée, fût-ce par le plus éminent des spécialistes, dans le sens de « l'histoire » des religions, c'est-à-dire en disposant les faits d'après le schéma évolutionniste, il ne faudrait pas y voir un progrès ; au contraire. Étant donné que l'histoire, la vraie histoire, ne nous dit rien au sujet des premiers développements de ces religions, on aura passé de l'ignorance de l'homme qui sait qu'il ignore, à cette ignorance — la plus honteuse de toutes, comme disait Socrate — de celui qui croit savoir alors qu'il ne sait pas. Le progrès le plus sérieux a été réalisé, dans le domaine ethnographique, par M. A. Lang, et, cette fois, le progrès non seulement n'est pas à mettre à l'actif de « l'histoire des religions », mais celle-ci se refuse à en profiter pour corriger ses erreurs. *Si l'on consent à présenter l'Histoire des Religions comme une philosophie de l'histoire, ce qu'elle est*

en réalité, tout aussi bien que la synthèse de Bossuet, on pourra se demander jusqu'à quel point elle a réalisé ses promesses ; mais si on la considère comme histoire, comme le récit des choses du passé, on doit dire tout simplement qu'elle n'existe point. Ce qui existe, ce sont les histoires ou les descriptions fournies par les philologues et les ethnographes, pour autant qu'ils ne mêlent pas aux faits positifs les théories religionnistes.

* * *

Le triomphe de l'histoire des religions, proclamé par M. G. dans sa préface serait donc purement extérieur ..... s'il était réel, ou si l'on pouvait décorer de ce nom le bruit qu'on fait autour d'elle. En parlant des religionnistes qui ont voulu faire l'application de *leur* méthode comparative aux origines chrétiennes, M. Harnack déclare sans ambages qu'ils ont apporté un assez grand nombre de renseignements sur des points tout à fait accessoires et secondaires, mais que, sur des points importants, « ce qu'ils ont dit de vrai n'était pas neuf et ce qu'ils ont dit de neuf n'était pas vrai » (1).

Depuis longtemps l'Histoire des Religions possède des chaires à Leiden et à Paris ; mais il est notoire que ces chaires ont été fondées sous l'influence de certain courant d'idées théologiques ; il est notoire encore que les hommes de science, ceux qui pouvaient parler avec autorité sur les diverses religions, voyaient de très mauvais œil des entreprises dont le but n'était nullement le culte désintéressé de la science. Cette situation s'est-elle beaucoup modifiée depuis ? — Depuis lors on a fondé des chaires dans divers pays, mais comme le fait remarquer M. G. lui-même, c'est souvent dans un but d'apologétique, c'est-à-dire pour combattre « l'Histoire — philosophique — des Religions ». Et puis, est-il bien sûr que même aujourd'hui la fondation d'une chaire d'université suppose nécessairement des motifs scientifiques ? — Mais l'Histoire des Religions tient des Congrès. Eh ! qui n'en tient aujourd'hui ? Sans doute le Congrès d'Oxford a donné

(1) Dans l'Introduction de son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Je prends le renseignement dans la *Revue Critique* du 2) octobre 1909.

lieu à plus d'un travail d'ordre vraiment scientifique. Mais ces travaux sont de nature philologique ou historique. Parmi les savants auteurs de ces travaux, combien en est-il qui prennent au sérieux l'Histoire — philosophique — des Religions ? — D'un autre côté, on a entendu à Oxford les étonnantes déclarations de M. S. Reinach, et aussi le réquisitoire de M. Toutain contre l'abus du totémisme (1) ; on y a entendu des discussions aussi filandreuses que byzantines sur les « questions de principe ». L'application la plus caractéristique de la méthode comparée fut peut-être celle de M. Söderblom sur les « Triades sacrées », où il compare entre autres la Trinité chrétienne et le Triratna bouddhique, choses qui ont autant de rapport entre elles que les sept planètes et les sept collines de Rome. Après cela il est bien possible que cette dernière comparaison ait été faite : on en trouve bien

---

(1) Chose piquante autant qu'inattendue : le représentant le plus fougueux des théories religionnistes, qui ne craint pas de compromettre une belle réputation de savant dans ces aventureuses spéculations, M. Salomon Reinach a confessé publiquement au Congrès d'Oxford, ses craintes au sujet de l'avenir de la « méthode comparée » Nous reproduisons le passage suivant de son allocution, reproduite par M. G., T. II, p. 186.

« Dans une adresse suggestive, bien qu'un peu courte, et débitée d'ailleurs en excellent anglais, le président (M. Salomon Reinach) confessa en ces termes qu'on avait agi peut-être un peu vite, en chantant un *De Profondis* sur les anciennes méthodes d'exégèse : « Bien que la méthode anthropologique gagne encore du terrain, j'ai été frappé, dans les derniers temps, des symptômes d'une réaction contre l'usage extensif des documents anthropologiques et de la méthode comparative, en vue d'élucider les problèmes de la mythologie grecque et romaine à l'aide d'explications cherchées dans les croyances des sauvages. Il est possible que de futures recherches et une appréciation plus compréhensive de la masse des documents littéraires puissent conduire à la conclusion que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, sont devenus un dada fourbu (*a hobby and an overriden hobby too*). Conscient de les avoir moi-même enfourchés, je n'éprouve aucune disposition à m'en accuser, ni à me renier moi-même ; mais ce que l'histoire nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours être présent à notre esprit, quand nous croyons avoir touché le fond de la vérité ». Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Quelques modes de penser qu'un prochain avenir nous réserve, il semble impossible que le terrain si bien exploré par Mannhardt, Mac Clellan et Robertson Smith, puisse jamais être considéré comme un monde de fantaisie et être abandonné par la science au dilettantisme. Des faits ont été rassemblés ; des parallélismes tracés par milliers, que ne peut anéantir aucune évolution scientifique ».

d'autres dans le *Golden Bough* de M. Frazer (1). Quant au public, il n'était pas plus nombreux, ni peut être fort différent de celui que l'on a vu au Congrès des Races, et autres réunions présentant un intérêt du même genre.

Les publications relatives à l'histoire des religions ne sont pas fort nombreuses, à moins de lui faire honneur des travaux historiques relatifs aux religions particulières, ou des publications ethnographiques qui s'occupent des religions païennes actuelles. Il est vrai que ces dernières sont souvent affectées par les théories religionnistes, ce qui n'est pas de nature à augmenter leur valeur scientifique. Il n'y a guère à tenir compte que de certaines publications de vulgarisation, dont la plus remarquable est celle de M. Chantepie de la Saussaye, composée — abstraction faite de l'Introduction à la traduction française — de monographies qui ne présentent que de rares traces de « philosophisme ». C'est une série de vulgarisations, dont la juxtaposition ne suffit certes pas pour constituer l'ensemble organique qu'on appelle une science autonome. L'encyclopédie des sciences religieuses de Hastings est du même ordre, sous ce rapport Ce qui appartient en propre à l'Histoire des Religions ce sont des spéculations sur l'origine du totémisme, du tabou, etc., des travaux comparés dans le genre de M. Söderblom. Ce sont ensuite certaines conférences de haute vulgarisation (2). Ajoutons-y les petits livres de vulgari-

(1) Voir A. Lang. *Magic and Religion*, passim.

(2) Il y a lieu de faire remarquer qu'en ce qui regarde les questions d'origine, l'histoire des religions anciennes n'est pas mûre pour la vulgarisation. Ces questions sont plus obscures que jamais dans ce sens qu'on se rend mieux compte des difficultés qu'elles soulèvent. — Des modèles de haute vulgarisation sont : l'Histoire de la religion égyptienne de M. Wiedemann, (en allemand, trad. en anglais), qui prévient ses lecteurs qu'il ne leur dira rien de l'origine ni de l'évolution des croyances égyptiennes, parce que, au point de vue historique, on n'en connaît rien ; le *Bouddhisme*, de M. de la Vallée Poussin, qui fait sienne la parole de M. A Barth, citée à la p. 11 : « Du bouddhisme nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot » ; l'Histoire des Religions de l'Inde de M. A. Barth, qui s'abstient de toute spéculation, et qui dans sa préface de la traduction anglaise, et dans l'Introduction, donne une idée des difficultés qui entourent le sujet. — Les manuels ou les résumés des recueils encyclopédiques sont d'ordinaire beaucoup plus « complets », plus affirmatifs et bien propres à égarer le lecteur sur la nature des résultats acquis.

sation conçus dans un intérêt commercial et naturellement conformes au goût du jour, ou des tracts faisant partie de « bibliothèques de propagande ».

Quelle influence l'Histoire des Religions a-t-elle exercée sur le public ? Ne disons rien du grand public, qui a bien d'autres soucis ; parlons du public savant et des intellectuels. Dans le monde des étudiants, le succès des cours établis à Leiden et à Paris a été bien mince. A Oxford, dit M. A. Lang, « un membre de l'université me dit un jour que l'étude des croyances et de l'anthropologie était presque entièrement négligée par les étudiants et, lorsque je lui en demandai la raison, il me répondit : « parce que cela ne rapporte rien ». Un autre me dit que l'anthropologie n'avait pas de preuves ». M. Lang lui-même trouve que la principale raison de l'indifférence du public à l'égard de la science des religions, c'est que ses arguments et ses procédés n'inspirent pas confiance. Quant à la Belgique, le pays où M. G., depuis trente-cinq ans exerce son apostolat sous tant de formes et dans des milieux si divers, elle est restée complètement indifférente. Seuls quelques théologiens et quelques intellectuels la connaissent, au moins de nom. On se demande si même à l'Université de Bruxelles, qui jadis créa une chaire d'Histoire des Religions pour M. G., elle tient beaucoup de place en dehors de la page du programme où le cours est annoncé. Il n'y a évidemment pas lieu de tenir compte de quelques conférences populaires ; encore moins des entrefilets de journaux, où elle apparaît à certaines occasions : ceci rentre dans le domaine de la polémique religieuse.

Ce qui semble réjouir particulièrement M. G. — il y insiste longuement — c'est que « dans les mêmes milieux où naguère on raillait et on répudiait l'histoire comparée des religions, comme à la fois anti-scientifique et anti-religieuse, on commence à accueillir les méthodes, dans l'espoir ou plutôt avec la conviction de n'y rien trouver en contradiction avec les données de la foi ». Faisons remarquer que, par contre, dans des milieux moins éloignés de M. G., des hommes de la plus haute compétence sont devenus très sévères pour l'Histoire des Religions. M. G. parle ensuite de trois ou quatre théologiens catholi-

ques qui ont reconnu l'Histoire des Religions comme science autonome. Ce n'est pas grand' chose comme nombre ; mais ce nombre serait beaucoup plus grand que la force des considérations précédentes n'en serait nullement ébranlée.

Le nom auquel M. G. attache visiblement le plus d'importance est celui de M. Bros, auteur d' « une œuvre des plus impartiales et des plus solides », dit M. G., *La religion des peuples non civilisés.* Dans la Préface-programme, signée O. Habert, co-éditeur de M. Bros de la collection dont l'ouvrage cité forme le premier volume, nous lisons : « L'histoire comparée des civilisés montre, semble-t-il, avec évidence, qu'ils sont passés par une mentalité religieuse assez voisine de celle que l'on observe chez les sauvages actuels. Les travaux récents de Frazer, de Lang, de Marillier ne laissent plus guère de doute à ce sujet... L'état des non-civilisés exprime pour l'histoire profane, qui ne fait appel qu'à des documents humains, l'état très ancien ou *relativement* primitif des autres peuples. Dès lors la période très ancienne de chaque religion peut être assez nettement déterminée en fonction de survivances souvent très nombreuses à l'état historique ». On le voit : l'attitude de M. Bros est celle d'un disciple qui n'ajoute rien aux raisons des maîtres qu'il s'est choisis (1). Mais il y a plus ; en réalité, M. Bros ne s'est pas rallié à l'Histoire des Religions telle que M. G. l'entend. Celle-ci, d'après M. G., pour être scientifique doit respecter « la loi de continuité », et nous avons vu ce qu'il entend par là.

Cette « loi » exclut *toute* intervention « miraculeuse » : la ligne de l'évolution est continue ; celle de M. Bros se brise, d'abord aux débuts de l'humanité, alors que l'homme primitif perd le souvenir de la Révélation, pour commencer aux temps relativement primitifs une marche cette fois ascendante ; la direction de la ligne est modifiée par une nouvelle « révolution » aux moments où se produit la Révélation mosaïque et la Révélation chrétienne.

(1) On peut s'étonner de ce que M. Bros ne mentionne pas même en 1907, l'ouvrage dans lequel M. Lang, un de ses maîtres cependant, avait ébranlé, en 1902, jusqu'aux fondements mêmes, la doctrine qu'il reproduit. Ajoutons cependant que dans la même Préface, M. O. Habert, réclame une certaine autonomie vis-à-vis des sociologues français.

On le voit, M. Bros reste fermement attaché à l'idée de la révélation. En vérité M. G. a appris à se contenter de peu depuis l'époque où il écrivait que « la révélation surnaturelle dès qu'elle prétend tracer autour de ses affirmations une ligne infranchissable au libre examen, manque à la première condition de toute critique sérieuse. » (1)

Au reste la position de M. Bros est intenable, bien plus que celle de ses collègues incroyants. Son « histoire » des religions païennes n'a pas la base positive des faits ; mais de plus elle manque de la base philosophique — rarement avouée — qui rend ce genre d'histoire légitime au point de vue des évolutionnistes. Tout autre était la position prise par de Harlez, dont M. G. se réclame à plusieurs reprises ; il pensait que « la croyance à un monothéisme primitif ne projette aucune ombre sur le champ d'étude de ces hiérographes. Elle ne porte que sur un temps trop éloigné pour que les recherches historiques puissent jamais l'atteindre ». (2) Il n'a jamais admis le schéma évolutionniste comme représentant l'*histoire* des religions païennes anciennes.

M. Goblet ne dit rien d'un autre auteur catholique, dont il cite cependant le nom dans une note (p. XIV), le P. Schmidt, ethnologue distingué et directeur de l'*Anthropos*. Il est vrai que dans son *Idée de Dieu*, le P. S. montre peu de tendresse pour les méthodes en honneur chez les religionnistes. Il en montre moins encore dans un article publié dans une revue théologique, où il fait d'abord, au point de vue ethnologique, une critique destructive de la « méthode comparée ». Lui-même propose ensuite une méthode tout à fait différente et qui présente des garanties plus sérieuses. Il conclut en disant : « Il est d'abord nécessaire d'insister sur ce fait que, dans l'état actuel des choses, un travail vraiment scientifique en matière de science des religions et de sociologie comparées n'est pas possible sans l'étude de l'ethnologie qui ne doit jamais être perdue de vue, même dans sa partie matérielle..... Cette nouvelle méthode réduit au silence le dilettantisme d'une foule de sociologues et d'historiens de la religion..... Les faciles

(1) T. II, p. 4.
(2) *Le Muséon*, 1887, p. 58.

constructions idéologiques, vulgo psychologiques, avec leurs séries évolutives, touchent maintenant à leur fin. D'autre part, il est clair que les qualités et les connaissances requises pour être bon sociologue et bon historien des religions sont de plus nombreuses et complexes. » (1)

La méthode préconisée par le P. Schmidt représente certainement un grand progres, et il n'y a pas de doute qu'elle ne contribue à rendre nos connaissances moins incertaines. Cependant, avant de se décider à croire qu'elle possède toutes les vertus que le P. Schmidt lui attribue, il faudra attendre qu'elle ait été discutée d'abord dans sa théorie qui, à première vue, ne paraît pas également évidente sous tous ses aspects, et aussi dans ses résultats. Ce qui justifie une certaine hésitation, c'est qu'après tout nous ne possédons pas d'histoire proprement dite des peuples sauvages, et que la nouvelle méthode a justement pour but de suppléer aux témoignages positifs par le rapprochement et l'analyse des « documents humains » actuellement existants. C'est l'analogue, sinon l'équivalent, de la critique interne des documents dont les résultats présentent si rarement les caractères de la certitude, et qui a dû si souvent revenir sur ses pas. D'un autre côté, les résultats énumérés à la page 66 sont si vastes et si précis qu'on éprouve nécessairement un peu d inquiétude sur leur stabilité. Espérons que le P. Schmidt, à l'exemple de M. A. Lang, nous donnera un exposé plus détaillé de ses procédés et qu'il saura faire apparaître aux lecteurs étrangers à l'ethnologie le bien fondé de conclusions d'une importance aussi considérable (2). Espérons encore — sans y compter beaucoup

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 69-70.

(2) Le P. Schmidt est arrivé à des conclusions (pp. 65-66, art. cité), qui, dans les grandes lignes, coïncident avec celles déjà formulées par M. A. Lang en ce qui regarde la marche régressive des idées religieuses et morales, parallèle à une marche progressive de la civilisation matérielle et du développement intellectuel M. A. Lang en tire la conclusion que les étapes marquées peuvent faire naitre l'idée de degrés successifs dans l'évolution historique, mais il ajoute qu'à ce point de vue, la question de priorité est insoluble (M. of R², p. 300 et 301), ce qui suffit, dit-il, à enlever à la théorie anthropologique son caractère de certitude. Chez le

— que les religionnistes leur feront un accueil plus digne d'esprits adonnés à la science, à la recherche de la vérité que celui qu'ils ont fait aux conclusions de M. Lang, si bien établies cependant dans ce qu'elles ont d'important, et présentées avec tant de modération. Dès maintenant du reste on a le droit, on est même obligé de se dire que les résultats signalés par le P. Schmidt dans l'article cité plus haut reposent sur des principes moins fragiles que les fantaisies des évolutionnistes, qu'ils contredisent complètement.

Quoi qu'il advienne, les ethnologues de la nouvelle école ont le droit de protester contre le dilettantisme religionniste ; ils ont raison de dire qu'il faut être ethnologue pour parler avec autorité de l'histoire des religions des peuples sauvages, — comme il faut

---

P. Schmidt ces étapes représentent une suite chronologique, qu'il regarde comme suffisamment établie.

Dans sa monographie : *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, le P. Schmidt va plus loin. Il y présente les Pygmées qui font partie du premier cycle culturel qu'il décrit, comme les *Kindheitsvölker* ou les *Erstlingsvölker* de l'humanité, le plus ancien état de l'évolution humaine accessible à notre connaissance (p. 285). A la p. 305, il nous dit qu'ils sont très rapprochés des plus anciens représentants de l'évolution humaine « selbst wenn mein Beweis für die höchste Primitivität dieser Völker nicht geglückt wäre ». — A la page 29, il écrit : « Il n'y a donc pas moyen d'échapper à cette conclusion que les races à petite taille ont des caractères spécifiques, qui autrefois ont caractérisé l'humanité entière, et que les races à grande taille sont pour ainsi dire sorties d'elles ».

Sans vouloir chercher à résoudre le problème de l'origine de l'humanité (p. 3), le P. Schmidt fait remarquer que « wenn dann eine Rasse wie die der Pygmäen körperlich wie geistig annähernd die älteste anthropologisch und ethnologisch für uns erreichbare Form des Menschengeslechtes ist, dann sprechen alle gründe däfür, dass bei einem Hervorgang des Menschen aus vorhergehenden Formen diese Entwicklung jedenfalls in ihrer letzten Periode nicht in unendlich kleinen Schritten und unendlich langen Zeiträumen, sondern mit einem Male, mindestens nach Art einer De Vriesschen Pflanzenmutation, vor sich ging (p. 300 et 301). Fassen wir zusammen, so sprechen die bei den Pygmäen ersichtlichen Tatsachen für einen sehr klaren dualismus ihres ganzen Wesens, indem sie eine Entstehung aus vorhergehenden Formen für den Körper nur in plötzlicher, sprunghafter Form, für den Geist aber in gar keiner Weise als zulässig erscheinen lassen » (p. 303).

être indianiste pour trancher les controverses relatives aux religions de l'Inde.

En attendant que chacune des spécialités qui s'occupent des religions anciennes soit arrivée à des résultats positifs sur les origines et les premiers développements des religions particulières — et cette époque est encore bien éloignée, pour ne rien dire de plus — aucune synthèse des religions ne sera possible en dehors des synthèses fondées sur les philosophies contradictoires qui se disputent l'empire des esprits à notre époque.

Ph. Colinet.

ANNÉE 1911.

COMPTES-RENDUS.

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXXI

LOUVAIN

1912

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. XIII.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
86, rue de Bruxelles, 86

1912

YASNA XXIX

IN ITS

SANSKRIT EQUIVALENTS

BY

Dr Lawrence MILLS

Professor of Zend (Avesta) Philology in the University of Oxford

---

THE

SANSKRIT EQUIVALENTS OF YASNA XXIX,

in sequence to those of Yasna XXVIII published in the Festgruss of the late Professor R. von Roth. 1893, p. 193, and to those of Yasna XLIV published in the Actes of the Eleventh Congress of Orientalists held at Paris in 1897, and re-edited in the Zeitschrift D. M. G. of July 1911 and of a later date.

by Professor MILLS.*1

Námaḥ(-o) vaḥ(-o), he Gathāḥ(-ā) ṛtāvarīḥ*

---

1. Yušmábʰyaṁ góḥ (gór) (*ruvaṇa-çrut(-d)-) ātmá*2 (-á'g-) agarhata : kásmāi mā (mām) átvakšadʰvam ?; — káḥ (-ó) mā (mām) átakšat ? ; —

(b) -a mā (mām) *éšmaḥ(-ma)*3 (ity,éša-héḍaḥ) sáhaç-ča kródʰena (-ā) ākramáḥ*4 (-ò's-) así-kšaya-kareṇa*5 dʰṛš (dʰaršaṇaṁ)-ča távisī-ča*6 [(tāyúḥ)-r-vā) ākrāmanti)] ; —

(c) néd me vastā [(-é'ti çabda-kalpā'nukṛtyártʰa-mátraṁ* tátʰā (-āi-) eváṁ, kila, néd me kṛšakaḥ kṛši-vidyā-jñáḥ(-s))] tvákšīyān (vidyáte) yušmát(-d) anyáḥ (-ó 'tʰā) átʰā (tárhi) me sam-ā-çastá (anu-çāstá) vásūni kṛšyártʰāni.*7,8

---

*1 See also Yasna I. in the skt. forms, Leipzig, 1911, by the same author.

*2 *ruvaṇa-çrut*, *urvan* = '*ruvan*' : — a humming in the ears indicated the soul, as the 'breath' (to *an*-) did to the Indians.

*3 ** *ešmaḥ(-s)* formed like *ēma*, etc., *-ma* suffix with accent upon the strengthened root syllable.

*4 *Remō*. or — ?, may be gloss, — to Pers. *ramīdan* ; — whether the idea of 'inertia', and so 'desolation' could be connected with *rām* = 'to repose peacefully' ?; — stranger developments of ideas are familiar.

*5 Cp., for form, *asid'ara* ; — otherwise, Av. *āhišayā*. = ind. *ā-sišāya* to *si* = 'to bind', Ṛv. X., 28, 10. (**Types fail us for accented long vowels, etc.)

Translation.

Homage to you O Sacred Gāthas*[1].

---

1. Unto you, [O Ahura and Asha], *Gēuš-urvan* (*-ruvan*,*[1] the Herd's Soul) cried-grieving*[2] : For what, (or ' for whom ') did ye create me ; — who fashioned me*[3] ; —

(b) On me [comes] the Fury-of-assaulting-raid, and overwhelming-Force, the blow-of-desolation, and destruction-with-the-sword*[4], audacious-insolence, and thievish*-might [(or — ' these... have fettered (?) me ')] ; —

(c) None other pasture-giver have I save you, — therefore do ye teach *me good tillage-for-fields*[1] (my only hope of safety).

---

*1 From Y. XXVIII., Intro. ; See SBE XXXI, and Gāthas.

*2 ' the Cow's Soul '. — A cry in pessimism, being a ' groan of the Creation '. Border raiding warfare was then, as for centuries later, the central fatal evil of the situation, involving, as a chief item, the capture of the (sacred) Herds. See also the ' sacredness ' of agriculture, which was the key to Aryan civilisation. *Ar*(*ya*) to ' *ar* ' = ' to plough ' ; — cp. *aratrum*. Cp. the weird Vedic Hymn X, 146, where the spirit of the forest animals calls.

*3 A semi-dualistic demi-urge seems to be here foreshadowed.

*4 See also Y., 33, 6. Or ' command for me ' ; hardly to *çad* = ' effect for me '.

---

*6 *tāyuš* = *tāyúḥ*-(*-s*), so, beyond a doubt, with the Pahl., for the senseless (?) Av. *taviš*- of the Mss. ; — ' *v* ' closely resembles ' *y* ' in some Mss. as *ā* often = *a*.

*7 Or we might form a **vástrāṇi*, ***vástryāṇi* -**çaṅsta*.

*8 The Avesta characters are, with slight phonetic change, except at the four words indicated, nearly identical ; — these words should be represented by starred Sanskrit forms. For further critical notes see below. The accentuation*** here used throughout is purposely left redundant***, and sometimes otherwise irregular***, the object being to call the attention of readers to an approximately*** accordant*** Gāthic accent upon each word***.

Góḥ(-s) Táṣṭā.

2. Ad^{c}ā tákšā [(-é-) iti, kíla táṣṭā, d^{c}āta(?)-vā,] góḥ(-r) ápṛčč^{c}at(-d) ṛtáṁ : kat^{c}á te gáve [(góḥ-r) hetóḥ(-ór)] ṛtúpatiḥ (-r ásīt(-d), ád^{c}y-ákriyata-ča) ; — [(-(-é-)íti, kíla, kat^{c}áṁ gópati(-r), gopáḥ(-s*), te (-a) etávāñ** ásīt (ása), patíḥ(-r) gáve tat-sárva-dáridratá(-ā-*)-ākāñkšāḥ prayojanāni-ča(-o-) upakṛṇváṅ(t)*, sampūráyañča, prakṛṇvañča)], —

(b) yát(-d) (yadá, yárhi) *sīṁ (imáṁ gáṁ) *d^{c}áta (ád^{c}atta(-ā-), átvakšata(-é'ti)), (hayé vaḥ(-s(?)) tadárt^{c}aṁ kšáyantaḥ(-to), [(manyávaḥ(-a) *ṛ́tāvatamāḥ(-ā *ṛ́tāva(n)tamāḥ* (?))]; — kat^{c}áṁ] sádā (kíla, sahá) yávasena [*d^{c}ānávatā tásyāḥ(-ā) hetóḥ(-r)] gód^{c}āyaç-ča ((-āi'v-)eváṁ) tvákšīyān* [vaḥ(-o) ásīt(-d), ávidyata] ; —

(c) káṁ *se [asyāí gáve, tásyā(ḥ) hetóḥ(-s), tadárt^{c}am ásuram] uṣṭá((-ā̀-), ad^{c}yákuruta-ča (-ā́-)) ásuram*, [evá tat-táraṇá'rt^{c}aṁ tat^{c}āvīryaṁ], yáḥ (-ò'd-) adáḥ sáhaḥ(-s) tát^{c}ā)-durvṛttāíḥ(-r) (ā-ūḍ^{c}ám (o'ḍ^{c}ám) utpannáṁ-ča(-ā-)amúm)**éšmaṁ-ča (-āi-) (etávanti-ča víçvāni, svayám eváṁ pratibād^{c}anena) nivad^{c}áyet.

[(Alternative for (c) : *káṁ se *(('syāí) asyāí gáve tásyāḥ(-ā) hetóḥ, kám) uṣṭā-*1(-á-) ásuram, [(íti*, pahlavi-b^{c}āšyam ánučarya,

---

*1 *uṣṭā* as 'Vedic' loc. sg. of an *uṣṭi*, to *vaš* 'be eager' so here ; but see Whitney. I still prefer *uštā* as the verbal form. ** No fully accented types.

The Gēush Tashan.*[1]

2. Upon this *Gēush Tashan*, the Herd's Fashioner, asked of Asha (Archangel of the Law) : How (was) thy guardian regulator* for the Herd-Cow (appointed) ; —

(b) when, (as) having-power (over all her* fate), ye-fashioned her ; — (in what manner was there provided) for her, together-with-pasture, a cattle Chief (both) skilled-and-energetic ; —

(c) whom did ye select*[2] (as her) life's master, who might smite back the Demon-Fury of the Faithless.

---

*1 Ahura certainly 'fashioned' the Kine at Y. 51, 7, *tašō*, etc. ; see the same root-form used ; — how is it, then, that He is not the '*Tashan Gēush*' here? Notwithstanding this difficulty it is safest to accept an adumbration of a later Demiurge in this place ; compare the Socratic concept. This idea intrudes here precisely on account of the dualistic 'elements' of suffering indicated ; — Ahura so decisively recoils from all responsibilily for evil that a *Tashan Gēush* hovers even here, over His acts of creation, though He, Ahura, was conceived of as being the originator of the 'good' creation only.

*2 Or 'what salvation-lord?', — so the Pahl.

(kíla, káṁ ásuraṁ pary-ávṛṇud^{c}vaṁ tásyāḥ(-ā) váçam, ab^{c}iprāyaṁ ča (-āi-) eṭávat tayá svayám ab^{c}ilāšitaṁ(-tān), -ṛtúpatiṁ tat-saṁpūráyantaṁ tat-táraṇa-prápti-b^{c}aktimantam [ávaçata, upāyam upast^{c}āpáyantam, āíçvaram, ítyādikam.... káṁ etávantam puráḥ(-ó'd^c-)ád^{c}atta ?....)].

Ṛta-yajatáḥ prati-brávīti.

5. Asmāi [sá(ḥ) yajatáḥ(-ta) ṛtávatamaḥ*1 (-a (?)) *ṛtáva(n)tamaḥ(-a)] ṛténa*2 (práti(-y-)ábravīt), [(kíla (-ar-) ṛtáṁ svayám evá, paurušá-yajatá-bʰāvam-iva čétasā(-á-) áropya)] : — néd ṛtúpatiḥ(-ç) çiro-hā*3 [çírogʰātakaḥ, (sarjáḥ(?-a) íti, sráštā-vā(-á-)] ádvešaḥ(-o) gáve, práti(-y) ábravīt ; —

(b) amíšāṁ néd vidé* (sánti(-y-) amúni) yéna (yébʰiḥ(-ç)) čyāvayate* (-čyāváyanti-vā) ādʰrāñ* ṛšvásaḥ- : — [atʰā-vā (sutravāčanāyāṁ vikṛtáyāṁ(-ç) tú (tvè*-) eváṁ) : — néd vidé yáni čyāváyanti(-y) átʰāraḥ, (kíla (-ā-) agnáyaḥ (-a (?)) ṛšvásaḥ**)][4] ; —

(c) Satám asāú (-áv) ójišṭʰaḥ(-ṭʰó's-) Ásuraḥ(-o)*] yásmāi hávān gámāmi* čakrúšā (sahá-,** kṛtúšā-vā (-ā-) aháṁ) ; — [(tátʰā (-ar-) ṛtáṁ[5] yajatá-púruša-vat(-d) ŕšyā-(e'v-)iva sahá, samaná (-ar-) ŕšyā sva-hávāñ kṛdʰúnā(?) váčasā-(-é-) (íti kadáčid-(-t-č-) čakrúšā-, tátʰā (-ar-) ṛta--yajatáḥ*5 práty-ábravīt)].

[(Alternative treatment : asmāí(-ā-) ṛténa néd(-t)* sarjáḥ(-já (?) íti, kíla sráštā-vā*6 (-á-) ádvešaḥ gáve praty ábravīt ; —

(b) amíšāṁ néd vidé yéna (yáni-vā) čyāváyanti(-y)* ādarāñ* (*átʰṛn-vā) (-ar) *ṛšvásaḥ ; —

(c) satám asāú (-áv* ójišṭʰaḥ(-ṭʰo) yásmāi hávāñ**(?) āgámāḥ (?) (-ā) ítí, kíla, (-ā*-)*āgáčʰantaḥ sánti, (-ty íti), kíla(-ā*-) ā-gámanti (-mān)) čakṛváñsaḥ)*** ; — (-Aty-ásambʰāvitam eváṁ madmatyā(-matāú) tú nūnáṁ dṛçyáte).

---

*1 *Aša* (*A(r)ša*)* semi-personified, yet expressing emphatically the interior meaning of the word.

*2 *A(r)šā** is instrumental with inherent nominative, 'he with *A(r)šā*', this, possibly on account of *A(r šem** being neuter, which gender would not be so well adapted to the subject as speaker. **Otherwise accented types fail us.

Asha Answers.

3. To him (Asha, Archangel of the Holy Law) answered with (his) sanctity-of-truth*[1] : (great was our perplexity) : — a chief (who was capable of) smiting-back*[2] (their Fury, and who was himself) without-hate (exempt from its passions and the sufferings of the conflict, was) not (to be obtained by us) ; —

(b) of those (things these) are not to be known, (even by beings such as we, which are the influences which determine that) wherewith the lofty ones treat the afflicted*[3] (— or ' what things of destiny the lofty fires*[4] move ') : —

(c) of beings He*[5] is mightiest*, to whom (even) I (-as representing the Holy Priest of the Assembly and the Saints), — even I*[6] am coming with-that-one who has performed his invocations*[7]; — [(Thou, O *Gēush Tashan*, First Agent of Ahura, — thou hast no need to ask)] ; —

---

*1 *Ašā* instrumental with a verb of speech should invariably equal ' with truth '.

*2 Or reading ' *sarjaḥ* = *sraṣṭā* ', a maker (?).

*3 Reading Skt. *ād'rān*.

*4 Or reading Av. *āδrēñg*. ((?) acc. for nom. Or, again ' how the lofty ones move the fires (on high) '.

*5 That Ahura was this ' mightiest ' one rather than the wailing *Gēush Urvan* (*Ruvan*), is obvious both from the context and from Y. 41, which plainly refers to this place ; see the fuller notes below.

*6 [(or ' of Beings he is mightiest to whom those who have performed their invocations are coming ')].

*7 Aside from the connection with *Zaraθuštra*, *jimā* would be unmistakeably a lst sg. conj. act.

---

*3 For Av. *sarjā*,* *sar(o)-jā*,* *sar(a)jā* ; cp. *vereθrem-jā* ; — otherwise a *sarjāḥ* (?), *srāṣṭā*, to Sk. *sṛj*, *sarj*, but see *har(e)z* already = *sṛj*, *sarj* ; — *har(e)z* is not, indeed, Gāthic. Ind. **çirogcātakaḥ* would literally correspond.

*4 Or read ' *agnīn ṛṣvān* ' * ; consider also *ādarān*, ' execute their purposes '.

*5 Possibly the *Gēush Urvan* (*Ruvan*) (?) here speaks, at 3, c.

*6 Av. *sarjā*.

4. Mahādaḥ* (sumedᶜáḥ*(-á-vā) çásanāni (çánsān-vā)*[1] smárišṭaḥ (-ṭa(-é-) iti, kíla bᶜuyisṭᶜam adᶜikaṁ smárati)] yáni-ča hí (ā vavṛjé *pári-čid(-t), (kíla puráčid(-t)), — (kíla (-ā-) amuni çásanāni saṁsmaráyati(-y) (Asuraḥ(-o yésām ártᶜaḥ*(-o'bᶜ-), abᶜiprāyáḥ(-á)*, etavat(-d) mahāprabᶜāvaḥ(-ā) gurvártᶜāç-ča (ā)varjayám, *utpādayāṁ -vā)-cakriré, saṁpūrṇaḥ -ā)–babᶜúšuḥ, *pári-čit, (kíla purá-čid*)

(b) devāiç-ča (bᶜantikāiḥ(-r) [(íty evám, kíla, devá-pūjakāiḥ-(-r)) mártyāiç-ča [(-ar-) ṛtávabᶜiḥ(-r)], yáni-ča (çásanāni) vṛkšate** (āvṛkšanta**, kíla, (-ā-) abᶜisaṁkarišyánte, saṁpūrayišyante ('pí), *apí-čid -t-), (kíla paççāt(-č)-čid) ; —

(c) asāú vivikvaṅ** Asuraḥ(-ó-) átᶜā naḥ (nó's-) ásat(-d) yátᶜā (-ā-) asāú-(-áv) ávaçat (vaçat(-d)-vā)*[2], — [(kíla tátᶜā gátiḥ(-r) utpannā naḥ nó'sat) ásat(-d ;—asmad-abᶜiprāyaḥ(-ó-'tᶜ-) átᶜā(-ā-) abᶜisaṁbᶜavišyáte(-a) upapādayišyáte-ca yátᶜā (-ā-) asāú vaçat(-d)*[2], abᶜyamucāsāt, vyavastᶜāpáyet, pranešyáti ...)].

Jaraᶿuštra.

5. át(-d) vaḥ (-a) (āvám)*[1] uttanāíḥ(-r) ásva*[1][(anáyoḥ (-or) ásvoḥ*[2](-or) dváyoḥ(-or) hetór-vā (éty eváṁ)] — hástāiḥ prīṇānāú (āvaṁ dvāú(-á) ubᶜāú(-á) (ubᶜé), kíla prārtᶜáyamānāu (-á)-ásva)] ásurāya (-a-), [ásurāt prārtᶜáyāvahi-vā)],

(b) me(-a) ātmá, góç- ča ((-ā-) ātmá (góḥ(-ór)) (ā-)jāyáyāḥ(-ā)*[3] yát sumedᶜásaṁ prot(-d-)ásahāvahi*[4] (dvayéna vā*[5]) pṛččᶜābᶜiḥ (-ir) : —

(c) néd ṛju-jīváya parājayáḥ (-o'-s-) [asat ; (kíla, ned ṛju-jīvásya(-vam) (pra-)jyá (-ā-) avapátet ; kíla má parājayaḥ(-o) vināçaḥ(-ç)-ča viçvátaḥ] *paçuyáte[((-a) íti, paçumáte (-a) ṛtávane táṁ

*1 Cp *çásman*, nt. — 'hymn', the suffix *-man* being closely related to *-van*.
*2 Improper augmentless conj. *anuvid'āšyati*.

4. Mazda (is Himself) most mindful*[1] of the uttered-and-inspired-indications-and-commands*[2] which have been brought-to-effect beforehand-hitherto

(b) in (the deeds of) Demon-(worshippers*[3]) and of (faithful)*[4] men, (and of those) which shall be fulfilled (by them) hereafter;

(c) He, Ahura, is the discerning-arbiter; so shall it be to us, as he shall*[5] will(-there is no need to ask).

---

*1 And 'more fully revealing', 'declaring', or 'reciting'.

*2 What Ahura 'bore in mind' of itself expresses the very highest and holiest of divine indications, perhaps prophetic here.

*3 It is better to take *d(a)ēvāiš* in this sense.

*4 So also better; — see Y. 48, 1.

*5 So as improper conj. 'He will determine'; — or 'he has determined, *ávāsat* (pret.), i.e. He will 'execute', or 'has executed', our laws, of just judgment as of immoveable destiny. There lurks here evidently an early forecast of 'predestination'; but 'judgment' must have been first idea intended to be expressed.

Zarathushtra.*[1]

5. (a, b) Therefore will we both, — my* soul* and that of the Mother*[1] Cow, be*[2] praying, with outstretched hands, to Ahura, while we two press*[3] Mazda* with questions (in our doubt;*[4] — and He will answer): — not for the righteous liver, nor for the (saintly) Herd-breeder-of-the-tillage, (shall there be) destruction* together with* the faithless.

---

*1 Cp. *jāyá*.

*2 *Ásvā*, reading Av. *ahvā*. Not so the Pahl. trl.; read *ahvāo**, if preferred accordingly.

*3 Reading *duvaidī* as 1st dual to a **dav-*.

*4 Or reading '*dvayēna*' in the text = Av. *dvaidī*; consider an ind. ***dvid'yá*, or ***dvad'yá*; see *dvidhā*; cp. for form *ād'í*; so the Pahl. indicates.

práti ; — má vināçaḥ paçu-rákšiṇaṁ kṛšīvalaṁ samab^{c}ipátāt(-d)) durvṛttešu (pāpéšu) pári [(-y) íti, kila (-á-), -á, -ab^{c}i durvṛttešu(-v) antár-vā)].

Amplification of line b.

; — [(kíla me(-a) ātmá, (ātmá) góḥ(-ç-ča) (sárva-sād^{c}ú** (-ū-) upakaraṇāni hitáni-ča) jánitryā(ḥ), yát(-d) mahād^{c}áṁ (sumed^{c}á-

---

*1 That *Zarathushtra* speaks here is aiso evident from strophe 6 ; — *Asha* could hardly here, again, immediately, represent the Holy People ; — see the expression ' my soul ' as elsewhere referring to Z. : see Y. 44, 8 ; 50, 1, etc. An original pair, ' the souls of the Mother Cow and the Bull ' are hardly the speakers here ; though a bizarre association of ideas shou'd not repel us,

*2 *Ahvā* = *āsva*, as 1st dual conj. *act. of aḥ(-s). ;* — or read *ahvāo** = *ásvoḥ*

Ásura.

6. Át(-d) ávočat(-d) ásuraḥ(-o) mahād^{c}áḥ [(sumed^{c}áḥ (-á vā) sá(ḥ)] vidván *vápuḥ sva-víviktyā, — [(-é-) íti *vápuḥ(-ç) çábda-múla-dárçaṇa(-a-)-árt^{c}aṁ, tát^{c}ā-mátram evám, kíla (-ā-) át^{c}ā mántram ávočat(-d) ásuraḥ, (sáḥ (so'sm-) asma-d^{c}arma-d^{c}yānaṁ, mahárt^{c}aṁ, mūlād-ārab^{c}ya jnáḥ(-s)) ; — tad-árt^{c}am ávočat sva-víviktyā víçva-vidá ((-é-) íti)] :

(b) néd ékaḥ(-o), (néd evá-va) ásuḥ, [(kíla néd ékaḥ (-ó'su-) ásu-patiḥ(-r))] máhyaṁ vittáḥ(-ó), néd ṛtúḥ (kíla néd ṛtú-patiḥ(-r)) ṛtát-čid(-t) sáčā((-ar-) ṛté sáčā(-ar-), ṛténa sahá) ; [(kíla, néd ṛtú-patiḥ(-r) ṛténa sahá naḥ(-a) upakṛṇván vidyáte)] ; — (c) āt(-d) hí t^{c}vā (t^{c}vám ṛtú-patiṁ) **psuyáte((-a) íti, kíla kṛšīvaláya paçumáte (-a) (ṛtávane) tvášṭā (d^{c}ātá-vā) tatvákša*1((-ā-) ahám).*2

---

*1 The accent only from *tatákša*.

*2 Possibly a 3d. sg.

saṁ-vā(-á-) ásuram) āváṁ dvāú (ub[c]āú (-āv) ub[c]é), me(-a) ātmá, góç ča (-ā-) ātmá, (prot(-d-)-ásahāvahi niyáyuñjvahi-ča*-(protsahāvahi niyuñjvahi-vā))* dvayéna,* – [(kíla (-ā-), asma--mánaç-čittyárt[c]a-dvayé(-'s-) ásuraṁ prot(-d-)ásahāvahi) praçnāiḥ sumed[c]ásam ásuraṁ prārt[c]áyamānāu(-v) āváṁ(-s), tát[c]ā saṁprayáčantāu, kíla yát[c]ā (-e-) (ihá (-ā-) anugáčč[c]ati(-āt), prārt[c]áyāvahi, – íty ādi-)].

= ' for the two worlds ' ; recall Y. 28, 2 ; this last *ahvāo** is not rendered in the Pahl., nor yet *ahvā* = *ásva* ; see Gāthas at the place.

*3 Or ' while (we two pray) for wisdom (?) (so *Mazdām* here (?)) in our doubt ' ; — this latter ' in our doubt ' is the only rendering in the Pahl.

*4 So the Pahl. ; or ' not further life ' (?) ' among the evil ' (? ; — hardly).

*5 Not so naturally ' on the part of the faithless ' which would require the instr. rather than this loc. (These notes apply redundantly to strophe 5, on pp. 7, 8, 9, 10).

Ahura.

6. Upon this spake Ahura Mazda, the Life-Spirit-Lord, the-Great-Creator,*1-He-who-understands the-mysterious-grace*2 through-(his)-insight ; —

(b) Not a single*3 sacred-world-Lord (is) found (for us) here, nor a spiritual-Chief (appointed) in-accordance-with-Asha*4, (Archangel of the Law, and inspired by His Sanctity and Truth); —

(c) therefore Thee have-I-established,*5 (as such an one) for-the-diligent-herd-breeder, (the saintly-tiller-of-the-ground).

---

*1 Or ' the Wise One '.

*2 Or ' (that) destruction ', so with the Pahl. ; see *frājyāitiš* in 5.

*3 So, reading *aēvō* ; or ' thus, reading Av. ' *aēvā* ' = *evá*, so the Pahl. translator here.

*4 Or simply ' moved by Sanctity and Righteousness '. See S. B. E. XXXI., at the place.

*5 Or ' he Asha ', 3[d]. sg. (?), or, again, ' the *Gēush Ruvan*' (?) ' has established '.

Góḥ(-s) Táštā

7. Tám áhuteḥ(-r) ásuraḥ(-o) mántram ātaksat(-d) ṛténa sajóšaḥ, (b) (sā(ḥ)) mahādʿáḥ (sumedʿaḥ(-a vā) gáve kšú-ča*1 [(-é't-) íti cabda-kalpa-(-ā-)-anukṛty-ártʿaṁ, tátʿā mátram eváṁ; kíla sáḥ (só-t-) átaksat pásu-bʿójanaṁ (gav-ādi-bʿójanam)] -asāú **jahvarvádbʿyaḥ(-e)*2 çvāntáḥ(-ç) çasanāni [(íti viçešataḥ(-ç)-çábdakalpā' nukṛtyártʿaṁ, nítyaṁ, púnar ápi(-y) eváṁ, — kíla gav-ādi-bʿójanaṁ bʿoktṛbʿyaḥ(-yó't-) átakšat saḥ(-a) çvāntáḥ(-ç) çásanāni (çáṅsena-vā)]; (c) káḥ(-s) te(-tátʿā tváṁ pṛčèʿāmi-, káḥ(-s) te) vásuna mánasā*3 (syát(-d) yá(ḥ) imani (çásanāni, iman(-ñ) çáṅsān-vā) deyát(-d) (sam-ud-āhárat(-išyáti) āsá-vā*4 mártebʿyaḥ.

---

*1 *kšú* - ' food ' supposed to be associated with *gras* — , to eat '.

*2 *Hvō-uruš(a)e.byō* of the Mss = *hvaruš(a ei)yō*, unreduplicated perfect (— hvarvádbʿyaḥ —), an irregularity te-a ; see the singular — *ušç*. The *-ō-* of *hvō-* derives from an epenthesis with the *u* of the irregular perfect termination ; — so, for an *hvaru-*. Cp. for form only *jvar*, *jval*.

*3 A voc. would be here glaringiy out of place : see also the Av. form.

*4 Roth read Av. *āva*.

Ásura.

8. Ayáṁ me(-a) ihá vittáḥ(-ó) [ṛtú-patíḥ(-r)] yáḥ(-ó) naḥ(-a) ekaká(ḥ) (evá) çásanāni (çáṅsān-vā) áçṛṇuta [(á-) áçṛṇot(-d)], (b) Jaratʿuštraḥ(-s) Spitāmaḥ (-o's-); — asāú naḥ, [kíla, máhyaṁ], mahādʿé (sumedʿáse-vā) váštị(-ir-) ṛtáya-ča (c) čarkṛtiḥ(-ç) çravayádʿyāi (vásti) — yát (yátaç-ca tárhi) íty eváṁ se (-'sm-)asmāí) *sudámam (íti) dátave (vaçmi, asmāi *sudámaṁ dāsyámi) váktrasya.

Amplifications of lines b and c.

-[(čarkṛtiḥ(-r), íti çabdá-kalpa(-ā-)anukāram evám; — çabda-mūla-bʿāvavat tú (tv) : ' asmat-krátu-kāra-váčasāṅsi(-y) (íti

The Gēush Tashan.*1

7. Mazda has (indeed) created the *manthra*-(Inspired-Word-of-Reason), which is a *manthra* of fatness,*2 Asha (Archangel of the Holy-Law,*3 consenting-with (him in his deed) ; —

(b) Fodder*4 He-has-prepared for-the(-the Cow)- ; that is to say, for the Herd, and food) for-the-(-human-)-eaters,*5 He*6 bounteous*7 with (this)-doctrinal-command ; —

(c) but-who is there for-thee (O Gēush-ruvan, or for thee, O Asha), who may (inspired) by-Vohumanah*8 (-Archangel of the Good Mind), give forth those (commands) by mouth*9 to-mortals?

---

*1 See strophe 2.
*2 ' Of sacred-rich-abundance ', and ' of fulness for the sacrifice '.
*3 ' Just righteousness ' personified as His Campanion.
*4 Hardly ' milk ' (?), ' milk ' would be useless as food for the mature cattle.
*6 Hardly ' He-himself '.
*7 So for safety, others ' He, holy ', — to which I do not object.
*8 An instr. is urgently necessary ; a voc. would be badly out of place,
*9 With others ' for us both ' reading ' *āvā* ' referring to the supposed original Cattle-pair, the ' Bull ' and ' Cow ' being the speakers (?).

Ahura.*1

8. Such-an-one is found for me here who alone*2 has hearkened to our doctrinal-enunciations,

(b) Zarathushtra Spitāma, — He desires to enounce for us, (for me) Mazdā*3 (the-Life-Spirit-Lord) and for Asha (Archangel of my truth-Law)

---

*1 Or possibly Asha speaks, as the Personified Truth-Law of Ahura,
*2 ' He alone has received the doctrinal revelation, to urge it upon willing acceptance '.
*3 Mazdā, a voc. would be here badly out of place.

kadačid(-t))(-č)) çravayádʰyāi vašṭiʾ ; — [(kíla, tad-ártʰaṁ J. S., tásya viçesa-çrešṭʰatayāḥ(-ā) hetór, asmāi pramāṇaṁ mad-váča-sāṁ mad-dʰárma-pátʰa-vi-nir-diçátāṁ, (pra)kʰyāpana-gʰošaṇā-pramāṇam asmāí máyā nūnám ihá níhitam ; — asmāi stʰānaṁča tatʰābʰūtam upastaṁbʰaṁ-ča tásmin(-t-) stʰāne*(-a), idānīm evá, dádāmi)].

Góḥ(-r) Ātmá.

9. Át(-é)-ča góḥ (gór) ātmá (-á-) árodata (árudda*1(?)) yáḥ(-ó) (ahám, aho! ṛtúpatim)* áçūram *ánešam (íti máhyaṁ (mad-hetóḥ) **ksánmane (-a-) [(íti) mat-pakšapātaṁ máhyam atiduḥkʰ-ine)] árādʰam (ādadʰe) ; — (b) váčam (íti) náraḥ(-ó'ç-) *áçūrasya, [(kíla, pravačanaṁ nárah(-o) asma-tāraṇártʰaṁ dʰarma-nyāyam alpa-bálena prakāçáyataḥ (-o-))], yám á váçmi [(-y) ṛtú-patim] *éša-kšátraṁ [çúram]! ; — (c) -kadā yāvana**-kāláṁ (kadā'pi(-y)) asāú(-áv) ásat(-d) [vetsyáte] yáḥ(-s)* se ((-'sy-)asyāí gáve) dadāt(-d) (dehyát, — dāsyáti) hástavat(-d) ávaḥ.

Amplifications in a.

... [(íti, kíla(-ā-) aho! ṛtú-patim etávantaṁ máhyaṁ kšīyá-mānāya dadʰe, sane ; patíṁ paravaçaṁ, sva-vaçaṁ na kadā́'pi saṁprāpṇuvantam *avamānanīyaṁ tátʰāvidʰaṁ mátram evá, má-

---

*1 Cp. for form only an *áruddʰa* to 2d. *rudʰ* (this is to illustrate the continuous dentals, Av. *r(a)osta* = *r(a)otta* ; Av. *-tt* = Av. *-st*.

(c) our completed-designs-and-works-of-grace [*1]; — wherefore I will give him the firm-position[*2] of authoritative-speech.[*3]

---

*1 So inclusively; see Gāthas, to *kar* = 'to commemorate'.
*2 Others, after Roth, the 'attractiveness'.
*3 Or 'of a speaker'.

The Herd's Soul.

9. Upon this Gēush Ruvan, the Herd's Soul, lamented: (Woe is unto me —), since I have obtained for my wounding[*1] a Lord who is impotent-to-effect-his-wish, —

(b) the (mere) voice of a non-heroic man, (as) against whom I desire one-who-is-Lord-over-his-will — (and able as one of royal[*2] caste to bring his purpose to effect); —

(c) [*3]When shall he ever appear who may bring to her (to me myself)[*3] help strong handed. —

---

*1 Cp. for full discussion Gāthas Comm. p. 428, folg. (1892-94) also S. B. E. XXXI., at the place (1887).
*2 Is a *Khshathriya* caste (?) here foreshadowed.
*3 Some introduce here another speaker, the *Gēush Tashan*; see strophe 2.

---

hyaṁ (mad-hetóḥ(-s)) svapakšī(-y)-ákṛṇom (-čakára, -karišyā́mi... In c. [— çabda-yāvaná-(-é-) íti, kalpā'-nukṛtyart^ca-mátram evám tát^cā nítyaṁ púnar ápi; kíla kadá sarva-kālám asáu kṛšīvalá-patíḥ(-r) ásat (kíla(-ā-) ādrakšyáte((-a), íty ādikam)] —

10. Yūyám eb^{c}yáḥ(-ó), hayé* ásura, ójaḥ(-o) dattá, he*. ṛtá, kšatráṁ-ča [kíla ksátra-ča(-āi-)] (b) etávat(-d) vásunā mánasā yéna su-kšitīḥ(-ç)-ča rámaṁ-ča*[1] dāt, [kíla yéna (-ar-) ṛtú-patiḥ(-r) ānandáṁ dāt(-d)], (c) aháṁ-čid asyá, hayé* máhād^{c}āḥ, (súmed^{c}-aḥ(-o)-vā), tváṁ maṅsi pūrvyáṁ védam,*[2] [íti, kíla, pūrvyáṁ véditāram]*[3].

---

*1 So in *su-ráma, rámā*.
*2 *véda*, and cp. *védaḥ(-s)*.
*3 So, in this sense in R. V. 712, 11 (VIII., 103, 11) : *úditā yó níditā véditā vásv á yajñiyo vavartati*.,.

---

strophe ; — the abstract moral idea is always present, with graduated objectivity and intensified expression of rhetorical personification ; see S. B. E. XXXI., at the places.
*4 Not a voc. !
*5 See Strophe 1. and the following.
*6 ' eveh I ' (!). — ' I in every way '.
*7 First Knower (!). (continuation of notes from page 16).

11. Kūtaḥ (-o) ṛtám (íti kíla kútaḥ(-o), hayé)* ṛtá)], vásu-ča mánaḥ kšatráṁ-ča, (kíla) (hayé kšátra-ča(-ā-) át(-d) (íd(?))) mā (kíla mám á) makšūgamaḥ(-s) (st^{c}á, (-e't-) íti, kíla, hayé* yúyaṁ, kútaḥ(-o) mám á makšūjavasaḥ(o-) gámat^{c}a).

[(-Íti(-y), — atyásaṁb^{c}avitam, atisamdeha-padaḥ(-s), tú madmátyā (mátāu (?)) sa(ḥ) b^{c}āšárt^{c}aḥ(-o) munáṁ návaṁ dṛçyáte-(-'n-) ; — anyásyāṁ téna sútravāčanāyāṁ* (vásvyāṁ-ča (-á-) ápi kadáčid) upagṛhītáyāṁ vikalpena b^{c}āšām (ántarī)-kṛṇávā-mahāi ; kíla : (a)... Kúṭaḥ(-o) ; haye* ṛ́ta, vásu-ča mánaḥ, kšátra-ča (gámat^{c}a) : — át(-d) vaḥ(-o)) makšūjavaḥ(-o) gámāmi(-y) ahám)

Zarathushtra.

10. Unto these[*1] (to whose woes *Gēush Ruvan* here gives voice), do ye, O Ahura and Asha,[*2] grant both gladness and Khshathra[*3] (as the Sovereign Power),

(b) such as may be established with Vohumanah,[*4] (Benevolence, Archangel of the Good Mind), whereby (that Authority) may secure the peaceful-amenities-of-home and joyful-happiness (as against the fearful ravages which they suffer) ;[*5] —

(c) (for) of these things, O Thou Mazda, I ever[*6] thought Thee first possessor[*7] (imparting them to Thy Saints).

---

*1 The Holy Tribes.

*2 Or 'with Thy Truth-Law'; a voc. might require a dual verb.

*3 Notice the extreme difficulty in recognising 'personification' here at all. — Others who render *Asha, Vohumanah*, translating as if they were mere proper names, here in the same hymn, render 'Sovereignty' with lost notification of any personification ; — this is, however, illogical ; — if personification is adumbrated in one place, il cannot be totally absent from another in the same piece, or

The composer of the hymn.

11. When[*1] shall Asha (Archangel of the Truth-Law) Vohumanah (Ahura's, and His People's Good Mind), and Khshathra (Angel of the Sovereign-might of God and the Holy State) (come) hastening[*2] indeed,[*3] (= *id*) to me (for my help in the

---

*1 Or 'whence'; see the Gāthas at the place.

*2 Some would read '*mašā*' = 'O men', so, perhaps, following former authority. 'O Mazda, and O Men'! (*sic*) would seem an unusual Gāthic association of ideas ; — which is also not so probable in view of the form *mašyāoṅhō**, Y. 30. 11 ; — so abrupt a change of form is not impossible, far from it ; but it is *not* so *probable*.

*3 I think that *aṯ* must equal an *iṯ* = Skt. *id, it.*

(tátᶜā(-é t-) ityādi... avesta-sūtra-vacanāyāṁ 'māmaśā*1' (-é-) íti (-y) upagr̥hītāyām-]...

(b) Yūyáṁ, hayé súmedᶜaḥ (máhādā ḥ)-vā) asmat-prajñáya*2 (asma-pr̥kśé-vā*3) mahé magᶜáya (á) (mat-pr̥kśé) pratijānata,

(c) hayé* ásura nú naḥ [pratijānata -á-)] ávaḥ (-o's-) asmábᶜiḥ* (-s) (svayáṁ, asmad-hetór etávat(-d) prārtᶜitam, ávaḥ(-o) asmad-hetór) rātéḥ(-ér bahú-pradáyā(ḥ) mahártᶜāyāç-ca) yuṣmávatām**—

[(Íti, vikalpa-bᶜāṣāvat- tú : hayé* ásura nú naḥ(-o'v-) áva(ḥ) ásma (1st pl. impf. conj. used) rātéḥ (bᶜaktivánaḥ(-o)) yuṣmávatām (íti, sūtravāčanayā 'ēhmā' ásma anekāiḥ (-r) adyā' pi (-yabᶜívr̥táyā)].

---

*1 *sūtravačane* '*māmaśā*' (-*ĕ'ti*] *iti*(-*y*) *upagr̥hīte*. 'O ye men!' *tat'ā*(-*ā*-) *anekā*(-*ḥ*) *evám*.

*2 Cp. *ājñā*.

*3 Cp. *pr̥ksé* 'in fulness' (*prakš*, *pr̥kš*), so 'to repletion'; see the Pahl. *kabed*.

*4 As ind. *asmé* may be loc. or dat. (W.) so Av *ēhmài* might be dat., or Av. *ēhmā* instr.

Some further remarks in regard to the alternative translations.

Strophe 1, line 'b', *kíla*, *á mā* (*mā́m*) *éša-hédaḥ*(-*da-á*) *siṣāya*... ; — so, some writers following long previous authority, to *si* = 'to bind' plus *á* = 'to entangle', as 'the claws of a bird'; (see R.V. X., 28, 10) : *suparṇá itt'á nakᶜám á siṣāyá' varuddᶜaḥ paripádaṁ ná siṁháḥ*. This is obviously, however, somewhat far-fetched when considered as the corresponding idea here, where 'attack' rather than 'impediment' is fully indicated, while an *asikṣayā* has good support from *asidᶜārā*, etc. The Pahl. trl. inclines to active violence or 'attack'. See Gāthas at the place.

*2 *rastā*. As to a *vastā* (?) = 'clother', i. e. for the 'clothing the meadow with verdure', it is used merely to reproduce externally the Avesta form, *vāstā* = 'pasturer'; for one can with

Great committed Work)? ; — [(or 'whence, O Asha, Vohumanah and Khshathra (are ye coming); verily I hasten (to meet You)']: —

b and *c*) Do ye, O Ahura Mazda, (Life-Spirit-Lord, the Great Creator), (or 'Thou Wise One', with Thine Attributes)) ; — do ye now assign to us, for instruction* (or 'in full abundance') for (our) great Cause, your aid ; — may we be*1+2 now (partakers) of the bounty (meet) for Your Faithful-and-Your Equals : — [(or 'assign Ye Your aid for us, (*ēhmāi* = ind. *asmé*), (the aid) of the bounty of Your Faithful')].

---

*1 Reading *ēhmā*, Roth, as = ind. *ásma*, 'may we be'.

*2 Another 'so will we prepare ourselves to serve your equals' (rather modern).

* See for elaborate discussion Gāthas, pp. 20-36, 410-431, and S. B. E., XXXI. pp. 3-13.

---

difficulty believe that a separate Avesta root *vah*, *vāh*, (or *vas*, *vās*) = 'to fodder' existed ; — while, on the other hand, 'clothing' the meadow, as 'with verdure', is difficult, not looking sufficiently primitive as a form of expression. A secondary idea of 'nurture' as having grown gradually from that of 'clothing' and not as used directly in a figurative sense, meaning 'husbanding', 'cherishing' would lie here nearer. I had also thought of *vāstavyaḥ* as = 'inhabitant'. An original *vāṭ-*, cp. *vāṭa* has been suggested as '*weide*' = 'meadow' plus a suffix-*tar*. This certainly looks very interesting, — a '*t*' before a following '*t*' goes over to '*s*' in the Avesta, *vāṭa* as = *vāṭ-*(?) plus-*tar* would correspond to Av. *vāstar*, yet '*ṭ*', has different relations from those of '*t*', and ind. *vāṭa* is not a very old word. At all events our word means 'nurturer-from-the-fields', see *vāstryā* and also the Pahl. as interpreted by the Sanskrit.

Strophe 2. *[1] *A(r)šā* is in the instrumental with what I have called its 'inherent nominative'; — 'He with A(r)ša', — this on account of the fact that *a(r)šem* is a neuter; and a neuter nowhere becomes so readily a subject to a verb of speech, or of action in very primitive compositions: that is to say, not without some explaining elements.

*[2] *Sarj*, *sṛj*, has been seen here by Roth, while we have to recall that *har(e)z* corresponds to Indian *sarj* elsewhere, in the later Avesta. We should, however, gladly welcome exceptional occurrences, if only as indicating desirable emendations of texts, for few of all possible texts as they have been handed down to us, with such ancient matter, can be actually in their original condition. An Av. *har(e)štā (-tar)* would suit admirably here: — yet *çirohán* has also good analogies; cp. a *çirog'āta* to *han*, which would be almost the same word: — see also *g'ātaka*, and form a *çirog'ātaka* = *cirah(-s)* plus the other form of *han*; see also *çiraçč'eda*, *çiroduḥka*, etc.

Strophe 3. *[1] *Vidé*, as here accented, belongs rather to the second *vid*; — but this word is even more difficult to distinguish from its related form in the Avesta than in the Indian.

*[2] *Čyāváyanti*, as the causative act. is so used for safety, as *čyu* has only apparently its semi-transitive sense in the Veda, in the view of some scholars; cp. Ṛ. V. I, 165, 10, ...*yáni čyávam índra íd īsa ešām* 'auf was ich sturtze das hat auch Indra in seinem Gewalt', while another has 'I, Indra, am the Lord of what I ruined' (*sic*). Aside from the strong Vedic analogies *šavatę* might be a 3rd pl. med. to the 2nd conjugation, — stem *čyu* + *-ate* equal a *čyavatę*; — recall Ved. *kšnu*, *kšṇāuti* to the 2nd conjugaison; *nu*, *nū*, *nāuti* (to praise) to the second conjugation, *tu*, *tāuti* = 'be strong', *duhate*, 3rd pl. med., *dhuváte*, 3rd pl. ('to shake'), *hāte* 3rd sg. med., all in '*u*', *ū*, and to the second conjugation.

*3 *Ādrēñg*, see notes above, to *ādharān*, *adarān*, (?) or miswritten for [Pahlavi]; see the Pahlavi translation.

(6) *4 *Ṛšvāsaḥ* for *crešvāoṅhō*. Some would rather see the idea of ' justice ' here, rendering ' just '.

(5) *Hvō*. As I have already suggested, in the Gāthas; see the Dictionary, we may have here a relic of velarisation; otherwise an adapted ' *Hvō* = *sváḥ*, or again consider *hva* + *u* ' (?).

*6 *Hātām**1 ... *aojištō*. With regard to this most important question, that of the application of *hātām** *aojištō* in 5, whether to Ahura or to Him as especially represented by His *Tashan Gēush*, the Cow's Fashioner. Here we have had most curiously a somewhat startling suggestion, — that this *hātām**1 *aojistō* = ' greatest of beings ' is after all the Kine's wailing Soul. If, however, we are to accede to the high authority of the *Haptaṅghaiti* at Y. 41.5,8,11, (Sp.), one of the oldest pieces next after the Gāθas, that question is in so far settled at once, -*Mazda ahura* occurs in the voc. at Y. 41,5, (Sp.), at 8 and at 11, and he, *Ahura*, is addressed as the *hātām**1 *hudastemā*, three times within that narrow space, while there can be little doubt that the expression was suggested by our Y. 29,5, *hātām**1 *hvō aojištō*; — See also Y. 44,10, where *hātām** cannot mean ' of animals '. We must indeed allow all fair play to the possibility of exceptional applications of words and sentences; — yet how conceivably could the ' Wailing*2 Cow ' of strophe 1, the very prototype of the ' groaning creation ', be here called the ' strongest ' of beings — *aojištō hātām**1, with the same superlative *mairištō* immediately adjoining in 4, and the very distinctive *hvō vichīrō Ahurō* at the end of it, in line *c* of strophe 4. As the *mairištō* cannot be separated from the *hvō vičhīrō*, neither can the *hvō*

---

*1 Types fail. *2. She was not wailing for her mate, the primaeval Bull; see below.

aojistō be separated from either. See how near *aojištō* stands to *Mazdāo*, the latter coming into position immediately after *keredušа* with *mairištō* immediately following ; — see how much nearer *aojistō* is to *Mazdāo... mairištō* than *Mazdāo* is to its own undoubted correlative *Ahurō* of line *c* in 4. As the very distant *hvō vīchīro Ahurō* cannot possibly be separated from its correlative *mazdāo ... mairištō*, so *Mazdāo mairištō* cannot be separated from its just proceding *hātām** *aojištō* ; notice also the three *hvō*'s which strike both eye and ear together, each so emphatically particular, and each helping to form this signal group. We must not also forget how very appropriate (*a*)*ojištō* would be to *Mazdao*. In the Ṛk, Indra was *ójiṣṭha* several times ; see where he is *ójiyaḥ*(*s*) and *ójasvantam*.

*[7] *Yahmāi*, as a dative of ' goal ' ' coming to whom ' is, of course awkward, the acc. of goal is always the more natural ; — but I now suggest ' calls to whom ', i. e. ' with the one, i. e. Zarathushtra ', see Y. 28,5, ' weaving hymn-calls to whom, ' i. e. to Mazda ; — 'with him I came — for, i. e. ' on behalf of ' the Kine (*gavōi* = *gavẹ**, — ' of those things, these are not to be known whereby He, (or the lofty ones') move the fires, — or ' heal the afflicted '. ' He is the greatest of Beings, with the one weaving hymns to whom I come '. This is however only an alternative ; it is difficult indeed to avoid the dative of goal here as elsewhere. (' *-ōi* = *a* + *i*, constituent elements of ' *ẹ* '.)

*[8] *Zavēñg*. Some worthy writers might be of the opinion that the *zavēñg* is necessarily the object of the *jimā*. ' Coming to the calls of the Cow's Soul ' would indeed be well adapted ; so in Y. 28,5, where it is to Zarathuštra, to whose calls, the ' Gods ' are bidden ' to come '. But if *keredušā* can ; see below, be regarded as governing *zavēñg* in the sense of a *kṛtušā*, all becomes clear.

(9) With regard to *jimā*, the first personal *gamāmi* is here by far the most realistic ; see the following first personals, *nē* in 4, *mē urvā* in 5, etc. The alternative adjective *gamāḥ*(-*s*) (*āgamāḥ*(-*s*)), nom. pl. m. ; would be here especially awkward. *Gamā* as 1st personal conj. may well be written as nearer the Gāthic *jimā*, see the other Vedic first personals in -*ā*.

(10) *keredušā*. At first sight the most simple correspondent for *keredušā* would be *kṛidu*, see Gaϑas p.   . *Kṛduna* ' in my needs'; ' but *keredušā*='*kṛtušā*' seems better when regarded as the instr. singular masculine of an unreduplicated perfect participle to *kṛt* = ' to spin ' ; i. e. read *keretušā*, ' with the one, (i. e. Zarathushtra), having woven (the *havas*) ; cp. *ufyāni* in 28 ; ' I will weave my hymn ' ; — See also Ṛ. V., X., 130, 2, *púmān*** *enaṁ* (*yajnáṁ*) *tanuta út kṛṇatti púmān ví tatne ádᶜi nā́ke asmín* ; so also Roth and Grass. ; but see Ludwig. *Kṛtušā* could hardly be an unreduplicated perfect to a *kṛt*, *kart* so formed from *kar* (*kṛ*) ' with one having ' made ' the calls '. For the unreduplicated perfect part, in general cp. *vidušā*, etc. ; — see also the adjective *kṛ́tvan* (to *kar*, *kṛ*) = ' active (so R.) in the offering '. Or again, to suggest all ' possibilities ', we may have here an instr. of a neuter noun adverbially used ; ' with the weaving of the hymn-calls ' ; — even ' *kṛ́tvaḥ*(-*s*), has been thought of (?) ; — cp. *kṛtušā* = ' once ' ? A curious nom. pl. might also be mentioned, compare some views of [Avestan word] Y. 10, 7 (Sp.) (*urūdᶜuṣa*), in which case we should use *čakṛtvāṅsaḥ* as the Skt. equivalent.

To re-survey this all-important passage in a few final words. — The first call of exegesis demands of us *to see the same subject, speaker, or doer* in a coherent passage from beginning to end where no notice to the contrary is given, and where continuance is at all possible. Here coherence decidedly exists : ' He with Asha (this as equalling *Asem*) ' is the stated first speaker ; —

in *a* ; ‘ He ... answered with his truth ’ : a chief exempt from hostility was not to be thought of ; ... ‘ of these things ’ he continues, ‘ those are not to be known ’ ; — and then ‘ of beings He is mightiest to whom I come with the one offering his invocations ’ ; — then *Mazda* is the most *mindful* ..., this as the reason for his, Asha's, coming to Him. Why interrupt this flow by introducing another speaker at *hvō aojistō* without an indication ? See even the inferences — : ‘ I, Asha, Representative of the Holy Tribes, come to him, Mazda Ahura ; ‘ who is the greatest of Beings ’, see Y. 41, 3, 8, 11, for the very reason that He is thus my ‘ greater One ’ — ‘ my Superior ’. His ‘ Kine's Fashioner is likewise almost Himself ’ (if it be he who is meant) the greatest under Him, Ahura, like the *Spēništa mainyu* wherever a person may be intended*6 — to him I come with my Asha-truth within the *ratu Zarathushtra* the One weaving his hymn-calls ; with Him I come as Asha the good friend', Y. 32,2. The speaker seems to disavow the supreme responsibility. In Y. 28 it is, as said above, also Zarathushtra who ‘ weaves his hymn-calls ’. One esteemed writer thinks it a good pointing to render, ‘ of beings the strongest is he to whom I come to help when he calls ’. Why, — again let me ask, — put the ‘ strength ’ into emphatic point just here, if it be the wailing being who so signally calls for help ; — ‘ help ’ is also not here expressed.

Let me say also a word here to any inexperienced reader who may scan this piece. It would be altogether fatuous to abandon difficult passages like this as if in despair of any value to be discovered in it. Even supposing for a moment that all syntactical connection were half lost, — yet see the graphic nature of the very terms themselves ; — Out of these fragments we must construct the sentences. — It by no means invalidates

all results if we do not hit upon the exact original, — precious elements still remain — so everywhere. As my great Vedic friend Professor R. von Roth used to say : 'How can you translate a passage before you restore it?' Restoration and translation go on hand in hand ; — they are inseparable parts of the same thing, the reproduction of ancient sentences as interpreted.

As to the implied urgent necessity of such translations as the above, which, with the three others cited, are all of course tentative, provisional and non-partisan, — for the differing views are freely given — let me recall here what I have printed elsewhere from the eminent Professor H. Oldenberg of Göttingen, one of my greatly distinguished colleagues upon the Sacred Books of the East. He writes — « Vedic Religion, page 27, « — 'The Vedic language is nearer Avesta than it, the Vedic, « is to its own Sanskrit epic ... and that the difference (between « Veda and Avesta) in the system of sounds is not greater than « that between the more separated dialects of Greece...

« The Vedic diction has an important series of characte- « ristic favourite expressions which are common to it with the « Avesta, but are not common to it with the later Indian.

« The near relation of the metrical forms (in Veda and « Avesta) and especially that of the poetical character in each « comes also into consideration. When one has remarked that « entire Avesta strophes, simply upon the basis of a comparative « sound-system, can be translated into Vedic, this opinion « should be further extended for such a translation would not « only result in correct Vedic words and sentences, but in « strophes out of which the soul of Vedic poetry seems to speak ». In direct connection with these remarkable statements the distinguished author does me the honour to refer to my translation of Yasna XXVIII. into Sanskrit in Roth's Festgruss.

After this no one will hesitate to say that the Gāthas and the rest of the Avesta should be transposed into the Indian Vedic by some Gāthic scholar as soon as possible. This work I have already done in manuscript and if time be spared me, I will publish it, though at seventy five years of age I can of course not expect to finish it : — I may leave it ready for continuation.

As said above, both the accentuation and the Sandhi are redundantly applied for the purpose cited. Accustomed Sanskritists need not to be reminded that Sandhi differs in the Vedic and later texts, and that the accents are not uniformly reported. — The lack of accented types has at times subjected me here and there to a slip which readers will kindly condone.

I would express my grateful recognitions to the skill and taste of the compositor in arranging an enclosed form for each strophe, a matter of no slight discrimination.

Oxford, February, 1912.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES (*fin*).

115, 25, t. Cette femme, si digne d'entendre d'aimables paroles, à ce dur langage de son bien-aimé qui longtemps l'avait entourée d'hommages, versa en sanglotant des larmes abondantes : telle la liane que froisse avec sa trompe le roi des éléphants.

115, 25, t. tataḥ priyārhaçravaṇā tad apriyaṃ priyād upaçrutya cirasya māninī mumoca bāṣpaṃ rudatī tadā bhṛçaṃ gajendrahastābhihateva vallarī.

g. priyārhaçravaṇā priyaçravaṇārhety arthaḥ gajendrahastābhihatā vallarī yathā tathā bāṣpaṃ mumocety arthaḥ.

g. La glose redresse le composé « priyārhaçravaṇā » qu'elle écrit « priyaçravaṇārhā ». J'ai donné au mot « māninī » qui signifie ordinairement fière, orgueilleuse, un sens plus conforme, je crois, à l'idée, à l'économie de la phrase. L'édition du sud, que ce terme embarrassait peut-être, le remplace par « Maithilī » ; « cirasya » dès lors n'a plus de sens (118, 25).

Au sarga 116, çlokas 14, 15 et 16, se lit quatre fois le participe *kṛta*, puras*kṛtam* qui termine les çlokas 14 et 15 ; pramāṇī*kṛtaḥ* qui commence le çloka 16 et pṛṣṭhataḥ *kṛtam* qui le termine. C'est un exemple, entre cent, de ces répétitions si chères aux Hindous. L'édition du sud présente la même lecture (119, 14, 15 et 16).

116, 34, t. Tandis que [Sītā] entrait dans le feu ; *Ha ! Ha !* telle fut l'immense, la prodigieuse clameur des Rakṣas et des Vānaras.

116, 34, t. tasyām agniṃ viçantyāṃ tu haheti vipulaḥ svanaḥ Rakṣasāṃ Vānarāṇāṃ ca saṃbabhūvādbhutopamaḥ.

g. Cette expression « adbhutopama » se trouve déjà sarga 42, çloka 47, mais le glossateur, ne jugea pas alors devoir l'expliquer. Le voici maintenant qui nous en donne le commentaire. Il commence par séparer les deux mots du composé, puis il ajoute, si je le comprends bien, car son langage est assez peu clair, et en lisant *ajñānam* : « Celui dont on ignore la conduite, celui-là [semble faire des prodiges]. » Il s'agirait alors de l'étonnement où furent plongés Rākṣasas et Vānaras, en voyant Sītā se jeter dans le feu, sans savoir pourquoi ; d'où leur cri de surprise.

g. adbhutopama āçcaryam ity upamājñānaṃ yatpravṛttau saḥ.

Comme presque toujours, l'édition du sud n'est ici d'aucun secours. C'est la raison pour laquelle je me suis si longtemps abstenu de la citer.

117, 20, t. Ton origine et ta fin, on ne les connaît pas. Qui est-ce? [se demande-t-on]. Tu apparais dans tous les êtres, dans les vaches et dans les Brahmanes.

117, 20, t. prabhavaṃ nidhanaṃ cāpi no viduḥ ko bhavān iti ; dṛçyase sarvabhūteṣu goṣu ca brāhmaṇeṣu ca.

g. D'après la glose, on ne discerne pas Rāma-Viṣṇu des autres êtres, à cause de leur identité avec lui : tout étant Viṣṇu. On sait qu'il est dès lors dans tous les êtres, à commencer par les plus éminents, les vaches et les Brahmanes, ou plutôt, ainsi que l'écrit l'édition du sud : « les Brahmanes et les vaches », comme si elle était choquée de la priorité donnée à celles-ci sur ceux-là (120, 22).

g. tava prabhāvādy api na jānanti ko bhavān iti cedantayā na jānanti sārvātmyena stauti : dṛçyasa iti sarvabhūteṣu goṣv ity ādi uttamacetaneṣv apīty arthaḥ, dṛçyase 'ntaryamitayā çrūyase.

La glose ajoute : « Tu es vu [dans tous les êtres, c'est-à-dire] à cause de ta compénétration [dans tous les êtres] on sait [que tu résides en eux] ».

124, 4, t. Conformément aux prescriptions, Bharata, les cheveux roulés en tresse, t'attend. En présence de tes deux sandales qu'il honore, [il règle] tout, au mieux des intérêts de ta famille [et du pays].

124, 4, t. ājñāvaçatve Bharato jaṭilas tvāṃ pratīkṣate, pāduke te puraskṛtya sarvaṃ ca kuçalaṃ gṛhe.

g. La glose se borne à repro-

g. te pāduke puraskṛtya sarvaṃ

duire le texte avec quelques mots d'explication.

kuçalaṃ gṛhe ca pure ca sampādayan Bharatas tvāṃ pratīkṣate.

Le terme « ājñāvaçatva » n'est pas dans Böhtlingk. L'édition sud le remplace par l'expression « paṅkadigdhas tu : souillé de boue ». Variante imaginée, peut-être, pour éviter cette sorte de néologisme (127, 4).

Même sarga, çloka 22, se lit l'expression « yojanās tisraḥ », accusatif féminin pluriel de « yojana » qui est ordinairement neutre et ne s'emploie guère au féminin que dans le sens de construction grammaticale, d'ordonnance, et non pas de mesure, comme ici. L'édition sud porte : « yojanā trīṇi » et la glose explique « yojanā » par « yojanāni » (127, 21).

Sarga 125, 19e çloka, le poète dit que Hanumat se rendant à Ayodhyā, près de Bharata, « prit une forme humaine : mānuṣaṃ dhārayan rūpam ». La glose commente ainsi cette expression : « mānuṣam ity ardhaṃ saṃkṣepaḥ ». Par cette forme *demi*-humaine, elle veut dire, sans doute, qu'il reprit sa forme simiesque, simplement. Vālmīki aurait *abrégé* sa phrase.

La glose du çloka 29, même sarga, me paraît se rapporter à un texte différent. L'expression « strībhir gṛhyamāṇapuṣpān iti drumaviçeṣaṇam » ne s'explique pas. L'édition du sud offre une variante qui n'est d'aucune importance, ni d'aucune utilité pour l'intelligence de cette glose (128, 28).

125, 35, t. Ses sujets, qui avaient leur devoir à cœur, s'appliquaient à entretenir ce loyal prince, pareil à Dharma, qui semblait Dharma fait homme.

g D'après la glose le second *iva* est là pour enjoliver la phrase.

125, 35, t. paribhoktuṃ vyavasyanti paurā vai dharmavatsalāḥ taṃ Dharmam iva dharmajñaṃ dehabandham ivāparam.

g. paribhoktuṃ parityajya bhoktum ; dvitīya ivaçabdo vākyālaṃkāre : « iva » iti vaikatra pāṭhaḥ ; dehabandhaṃ mānuṣyadehasaṃbandhavantam.

127, 23, t. [Bharata dit à Hanumat qui lui annonce l'approche de Rāma :] N'est-ce pas un effet de la légèreté de ton esprit simiesque ? En effet, je n'aperçois point Kākutstha, le noble Rāma, fléau de ses ennemis.

127, 23, t. kaccin na khalu kāpeyī sevyate calacittatā na hi paçyāmi Kākutsthaṃ Rāmam āryaṃ paraṃtapam.

g. « Maintenant que je ne suis plus éloigné, pars vite ». Ce fut pour obéir à cette parole de Rāma qu'Hanumat alla trouver Bharata auquel il raconta toute l'histoire de Rāma près de qui il revint ensuite pour lui apprendre ce qui concernait Bharata. Sur son ordre, il retourna près de celui-ci. Ce fut alors que Bharata lui dit que la légèreté de son naturel simiesque le faisait parler de la sorte. Il donna le motif de sa méfiance :

g. yāvan na dūraṃ yāto 'smi kṣipram āgantum arhasīti Hanūmantaṃ prati Rāmokter Bharate sarvāṃ kathām uktvā punā Rāmasamīpaṃ gatvā Rāmaṃprati Bharatavṛttāntaṃ nivedya punar Nandigrāmaṃ prati Rāmājñayā gate etad Bharatavacas taṃ pratīti bodhyam ; kāpeyī kapisvabhāvaprayuktā calacittatā na sevyate nānuṣṭhīyate kaccit ; mithyā nocyate kaccid ity arthaḥ ; kuta evaṃ çaṅkā tatrāha na hīti.

« En effet, je n'[aperçois point Kākutstha] etc. ».

Je relève cette glose pour donner un nouveau spécimen de la façon dont les commentateurs hindous épluchent les textes même les plus clairs, quittes à glisser rapidement sur des endroits plus difficiles.

127, 28, t. A mon sens, cette armée de Vānaras traverse la rivière de Gomatī... Vois cette prodigieuse averse de poussière, du côté du bois de Sālas.

127, 28, t. manye Vānarasenā sā nadīṃ tarati Gomatīm. . Rajovarṣaṃ samudbhūtaṃ paçya sālavanaṃ prati.

29. t. Suivant moi, les Plavaṃgamas explorent ce ravissant bois de Sālas... Et ce char, brillant comme la lune, que l'on aperçoit dans le lointain...

29, t. manye sālavanaṃ ramyaṃ lolayanti Plavaṃgamāḥ... Tad etad dṛçyate durād vimānaṃ candrasaṃnibham.

g. La glose nous montre Hanumat s'interrompant dans son récit à Bharata :

« Ce bruit qu'on entend, c'est l'armée qui traverse le Gomatī, suivant moi ». Un autre texte dit « la Vālukī ». Puis, au bout d'un moment, Hanumat ajoute : « Cette averse de poussière, etc. » Puis, après un autre instant : « Et ce char que voilà, etc. », dit-il.

28, g. yato dhvaniḥ çrūyate, ataḥ sā senā Gomatīṃ taratīti manye : « Vālukīm » iti pāṭhāntaram ; kṣaṇānantaram āha : rajovarṣam iti.

29, g. kṣaṇottaram āha : tad etad iti.

J'ai noté par des points ces diverses suspensions du récit d'Hanumat.

128, 6, t. De même un arbre, planté dans un verger, qui s'est développé, qui est devenu grand, difficile à escalader, avec ses immenses ramures et branches,

128, 6. t. yathā cāropito vṛkṣo jātaç cāntarniveçane mahān api durāroho mahāskandhaḥ praçākhavān,

7, t. [S'il] meurt en pleine floraison, avant de laisser paraître des fruits, ne remplit pas le but pour lequel il fut planté.

7, t. çīryeta puṣpito bhūtvā na phalāni pradarçayan, tasya nānubhaved arthaṃ yasya hetoḥ sa ropitaḥ.

g. La glose, après avoir traduit le mot assez rare « antarniveçana » qui signifie verger, ou, peut-être, espalier, reprend chaque point de la description. Un arbre qui a grandi, qui se distingue par sa hauteur, etc., étant en pleine floraison, s'il se dessèche sans produire de fruits, soit que les fleurs se soient flétries, ou qu'il se soit lui-même desséché, comme il fut planté en vue d'en obtenir des fruits, si, [par suite d'un accident survenu dans sa croissance, etc.], il demeure stérile, la peine qu'on s'est donnée pour le planter et le cultiver devient inutile.

6, 7, g. antarniveçane gṛhārāme kaçcid vṛkṣa āropitaḥ, sa mahattvādiguṇaviçiṣṭaç ca jātaḥ, tataḥ sa puṣpito bhūtvā phalāny adarçayan yadi viçīryeta viçīrṇapuṣpo vā svarūpato vā viçīrṇo bhavati, tato 'sya phalasya hetor yena ropitaḥ sa tadā ropaṇādikleçasyārthaṃ phalaṃ nānubhaved iti sa yathā vṛthāprayāsaḥ.

L'édition du sud (131, 6 et suiv.), contrairement à sa coutume, glose très copieusement ce passage. Rāma est l'arbre décrit ici. Tous les soins que s'est donnés Daçaratha pour lui apprendre à gouverner sont inutiles, s'il s'obstine à refuser la royauté. Tel est le sens général de cette glose que voici reproduite intégralement, en dépit de sa longueur :

« tarhi mamaivopodbalena bhavān eva rājyaṃ paripālayatv ity āçaṅkya, tarhi tātena bhavatpoṣaṇaṃ viphalaṃ syād ity āha : yathā cetyādiçlokatrayeṇa antarniveçane āropitaḥ uptaḥ, vṛkṣaḥ mahān jātaḥ sudurohito mahāskandhapraçākhavān puṣpito 'pi bhūtvā phalāni na pradarçayan, yathā çīryeta aphalo bhavati ; yathā ca yasya phalasya hetor yena ropyate, saḥ ropayitā tasya vṛkṣasya arthaṃ tatphalaṃ nānubhavet, manujendra, bhaktān bhṛtyān asmān na çādhi yadi, mahābāho, eṣopamā tvadartham ukteti vettum arhāsīti yojanā ; atra vṛkṣaRamayor āropayitṛDāçarathayoç ca upamānopameyabhāvaḥ,

bījāvāpasya putreṣṭyādeç ca mahāskandhasya sabhrātṛkatvasya ca praçākhavattvasya Sugrīvādimitragaṇasya ca puṣpāṇāṃ kalyāṇaguṇānāṃ ca rājyākaraṇasya phalābhāvasya ca sāmyaṃ dyotyate ».

Ce parallélisme outré entre, d'un côté, l'arbre et ses diverses parties ; et, de l'autre, Rāma et ses parents ou alliés, suffit pour donner une idée du faire, en ce genre, de nos commentateurs.

VIIe Kāṇḍa.

1, 9, t. Que l'on mande au fils de Daçaratha notre arrivée, à nous ascètes. — Le diligent Pratīhāra s'élança promptement à la voix d'Agastya.

1, 9, t. nivedyatāṃ Dāçarather ṛṣayo vayam āgatāḥ ; pratīhāras tatas tūrṇam Agastyavacanād drutam.

g. La glose explique la différence entre les deux expressions adverbiales *tūrṇam* et *drutam* : la première s'entend d'un empressement de l'intelligence, sans doute à saisir une parole, et l'autre d'une hâte corporelle, physique.

g. kim uvāca tad āha : nivedyatām iti tūrṇam iti mānasī tvarā, drutam iti kāyikyuktā.

1, 10, t. [L'huissier] pénétra aussitôt près du roi magnanime, instruit qu'il était dans la science des faits et des gestes, ayant de bonnes manières, vertueux et doué de fermeté.

1, 10, t. samīpaṃ Rāghavasyāçu praviveça mahātmanaḥ nayeṅgitajñaḥ sadvṛtto dakṣo dhairyasamanvitaḥ.

g. Par l'expression *aussitôt* est indiquée l'opportunité qu'il y avait [à voir] le roi.

g. āçv ity anena rājāvasaraparīkṣābhāvo vivakṣitaḥ.

Böhtlingk, au mot *heti*, renvoie au kāṇḍa VIIe du Rāmāyaṇa, sarga 4, çloka 14. C'est la première fois, sauf erreur, qu'il le fait et donne ainsi la preuve qu'il a dépouillé aussi ce kāṇḍa.

6, 28, t. Ainsi parlèrent les Trente. Le meurtrier d'Andhaka, secouant la tête et la main, leur répondit.

6, 28, t. ity evaṃ Tridaçair ukto niçamyāndhakasūdanaḥ çiraḥ karaṃ ca dhunvāna idaṃ vacanam abravīt.

g. « secouant la tête et la main », par là, en vertu de la maxime « viṣavṛkṣo 'pi » [Çiva] indique qu'il ne saurait commettre ce meurtre. Voilà le sens.

g. çiraḥ karaṃ ca dhunvānaḥ : « viṣavṛkṣo 'pi » iti nyāyena svavadhānārha ity āçayeneti bhāvaḥ.

La glose fait sans doute allusion à un adage connu : « L'arbre à poison lui-même [ne peut donner la mort] ». Aux çlokas qui suivent, Çiva, sans donner les raisons pour lesquelles il ne peut détruire les Rākṣasas, ainsi que les Suras l'y invitent, leur dit le moyen de s'en débarrasser.

7, 16, t. Le son de la reine des conques, le bruit de l'arc de corne et la voix de Viṣṇu étouffaient les cris des Rākṣasas.

7, 16, t. çaṅkharājaravaç cāpi çārṅgacāparavas tathā Rākṣasānāṃ ravāṃç cāpi grasate vaiṣṇavo ravaḥ.

g. La glose, par un procédé qui lui est familier, donne à la préposition *api* un sens analogue à celui que nous lui avons vu maintes fois attribuer à *ca*. Par *api*, suivant elle, il faut entendre que le bruit de la conque, de l'arc et de la voix de Viṣṇu étouffait non seulement les cris des Rākṣasas, mais *aussi* leurs souffles vitaux.

g. ravāṃç cāpi apinā prāṇāṃç ca ; Vaiṣṇavo Viṣṇūtpāditaḥ.

7, 19, t. Ainsi les flèches, les dards que Nārāyaṇa décoche de son arc fondent rapides, par centaines, par milliers.

7, 19, t. tathā çārṅgavinirmuktāḥ çarā Nārāyaṇeritāt ; nirdhāvantīṣavas tūrṇaṃ çataço 'tha sahasraçaḥ.

g. Au lieu de « °irit*āt* », l'édition sud a « °irit*āḥ* », ce qui vaut mieux, suivant moi. La glose prouve qu'il ne s'agit point d'une faute d'impression.

g. vinirmuktā vinirmoktuṃ prakrāntāḥ çarā āsann iti pṛthagyojyam, atha Nārāyaṇeritān Nārāyaṇavyāpārata iṣavo nirdhāvanti sahasraçaḥ çataçaḥ.

Au çloka 21 du même sarga, la glose traduit *dvīpī* par *kṣudravyāghraḥ*. Ainsi la panthère, si toutefois c'est bien le sens de « dvīpī », serait une sorte de « petit tigre », ce qui répond assez bien à la réalité, en effet. Seulement Rāma oublie que précédemment II, 94, 7, il traduisait le même terme par *mahāvyāghra*, par opposition à l'hyène *taraksu*, qu'il rendait par *kṣudravyāgra*. Cela prouverait que, dans l'Inde, comme ailleurs, en dépit de leur prétention à l'exactitude, les commentateurs ne sont pas infaillibles.

J'aurais pu observer auparavant que dans l'*Uttara* la glose indique parfois le titre des sargas, ce qu'elle omettait de faire jusque-là. Dans ma traduction, je n'ai pas cru devoir toujours accepter ces titres qui d'ailleurs ne sont guère que des rappels, je m'empresse de le dire ; car, en tête de chacun des deux volumes de cette édition, se trouve une table de matières où est indiqué le sujet de chaque sarga, ce que fait aussi l'édition du sud, mais en disposant ces tables différemment.

Le sarga 15 a 41 çlokas. A ce sujet la glose fait la remarque suivante, la première de ce genre, si je ne me trompe, et c'est pour cela que je la relève : « Katakas tu trayastriṃçac chlokasaṁkhyām atra sarge lilekha ».

En revanche, l'édition sud compte 46 çlokas. On se trouve donc en présence de plusieurs récensions du Rāmāyaṇa.

17, 5, t. Une beauté que rien ne dépasse, ô [femme] craintive, et qui enivre d'amour les gens, ne doit pas s'enfermer dans la solitude : ainsi l'a-t-on décidé.
g. C'est la décision prise, proclamée «par les anciens» : voilà ce qu'il faut suppléer.

17, 5, t. rūpaṃ te 'nupamaṃ bhīru kāmonmādakaraṃ nṛṇām, na yuktaṃ tapasi sthātuṃ nirgato hy eṣa nirṇayaḥ.
g. nirgataḥ prasiddha eṣa nirṇayaḥ vṛddhānām iti çeṣaḥ.

18, 12, t. Quel régime extraordinaire as-tu donc précédemment suivi qui t'ait valu cette faveur? Je n'ai rien entendu jusqu'ici d'analogue à ce que tu racontes.
g. Après le çloka onzième vient celui-ci : « Un acte accompagné d'injustice, on ne doit pas s'en féliciter, ni le répandre dans le monde, et cependant tu tires gloire de la défaite de ton frère [Kubera], ce qui est une action essentiellement mauvaise ». Kataka rejette ce çloka comme interpolé, parce qu'il ne rentre pas, suivant lui, dans l'économie du discours de Marutta à Rāvaṇa. « Quel est donc, lui demande-t-il, cet exploit que tu as fait précédemment et qui, demeuré sans récompense jusqu'ici, t'a valu cette faveur ? Je n'ai entendu parler de rien d'analogue à ce mauvais traitement d'un frère aîné dont tu te vantes ». — Je lis bhāṣase et non bhāsase.

18, 12, t. kaṃ tvaṃ prāk kevalaṃ dharmaṃ caritvā labdhavān varaṃ çrutapūrvaṃ hi na maya bhāṣase yādṛçaṃ svayam.
g. « lokeṣu vidyate » ity uttaram : « nādharmasahitaṃ çlāghyaṃ na lokapratisaṃhitam, karma daurātmyakaṃ kṛtvā çlāghase bhrātṛnirjayāt » ity ekaḥ çlokaḥ prakṣiptaḥ uktārthatvāt iti Katakaḥ. Kaṃ tvam iti kevalaṃ pūjyapūjārahitaṃ kaṃ dharmaṃ prāk caritvā varaṃ labdhavān asi tathāvidho 'pi kaçcid dharma iti cen na çrutapūrva ityāha : çruteti yādṛçaṃ bhāṣase jyeṣṭhapīḍārūpaṃ samācāram.

L'édition du sud adopte le çloka rejeté par notre éditeur à la suite de Kataka ; mais avec une variante. Au lieu de « na lokapratisaṃhitam », elle porte « tal lokaṃ pratisaṃhitam ».

Au 24e çloka de ce même sarga se lit le mot *prāgvamça* que la glose traduit par « chambre de l'offrande prāg ghavirgeha », ou plus exactement : « chambre orientale de l'offrande ». La même expression se lit dans le Mahābhārata, Çānti Parvan 351, 20, mais sans commentaire. Pratāp traduit par « a certain part of the altar ». Il observe : « Both the vernacular translators omit the word in their renderings, » p. 866. Burnouf qui a rencontré ce terme dans le Bhāgavata Purāṇa 4, V, 14, le rend par ces mots : « salle qui précède celle du sacrifice ». Voici le commentaire : « yajñaçālāyāḥ pūrvapaçcimastambhayor arpitaṃ pūrvapaçcimāyataṃ kāṣṭhaṃ prāgvaṃçaḥ ». Quel est maintenant ce « bois » qui « fixé » aux deux poteaux, celui de l'est et celui de l'ouest de la salle du sacrifice, « s'allonge » lui-même à l'est et à l'ouest ? Voilà ce qui n'est pas facile à préciser, aussi me suis-je décidé, dans ma traduction, à reproduire ce mot tel quel, comme s'il s'agissait d'un terme technique.

Sarga 19, çloka 31, je relève le composé bizarre « jaladharodagraḥ ». A moins qu'il ne s'agisse d'un saṃdhi irrégulier, et qu'on doive lire « jaladhara udagraḥ, un nuage immense », le substantif auquel se rapporte cet adjectif serait sous-entendu : « un [ciel] couvert de nuages ».

20, 1, t. Tout en semant l'épouvante parmi les mortels sur la terre, le roi des Rākṣasas rencontra sur une nuée, en ce [temps-là], Nārada, le taureau des Munis.

20, 1, t. tato vitrāsayan martyān pṛthivyāṃ Rākṣasādhipaḥ āsasāda ghane tasmin Nāradaṃ munipuṃgavam.

g. La glose, au lieu de rapporter « tasmin » à « ghane », ce qui, à première vue, paraît légitime grammaticalement, rattache ce démonstratif à « kāle » sous-entendu, leçon que j'adopte dans ma traduction, pour éviter une sorte de non-sens. L'édition du sud se borne à traduire, comme ici, « ghane » par « ghanapṛṣthe [assis] sur le dos d'un nuage ».

g. āsasāda ghane tasminn iti, tasmin kāle ghane ghanapṛṣthe sthitaṃ muniçreṣthaṃ Nāradam āsasāda.

Ici encore il s'agirait donc d'un substantif sous-entendu. Vālmīki ne nous a pas habitué à ces sortes d'anomalies, bien que beaucoup d'autres, signalées en leur temps, lui soient assez familières.

20, 5, t. Viṣṇu en frappant les Daityas, [me fit plaisir, dit à Rāvaṇa Nārada], et toi pareil-

20, 5, t. Viṣṇunā Daityaghātaiç ca Gandharvoragadharṣaṇaiḥ tvayā samaṃ vimardaiç ca

lement, en maltraitant Gandharvas et Uragas, en les exterminant, tu me combleras de joie.

bhṛçaṃ hi paritoṣitaḥ.

g. La glose met de l'ordre dans ce texte buissonneux qui autrement serait à peu près inintelligible, ou du moins prêterait fortement à l'équivoque. J'adopte complètement son interprétation dans ma traduction.

g. Viṣṇunā Daityaghātādibhir ahaṃ toṣitaḥ, tvayā samaṃ Gandharvoragadharṣaṇair vimardair bhāvibhiḥ paritoṣito bhaviṣyāmīty arthaḥ.

22, 36, t. Alors ce fut une épouvante et une débandade générale sur le champ de bataille, et les Suras tremblèrent tous à l'aspect de Yama, brandissant son bâton.

22, 36, t. tato vidudruvuḥ sarve tasmāt trastā raṇājire, Surāç ca kṣubhitāḥ sarve dṛṣṭvā daṇḍodyataṃ Yamam.

g. La glose retourne le composé « daṇḍodyataṃ » et place l'adjectif devant le substantif, corrigeant ainsi une anomalie que présente assez souvent notre texte, sans qu'elle prenne la peine de la relever chaque fois.

g. tasmāt kāladaṇḍāt trastās tatra raṇājire vartamānāḥ sarve prāṇino vidudruvuḥ, daṇḍodyataṃ udyatadaṇḍam.

Après le sarga 23ᵉ, l'éditeur Rāma donne en note cinq sargas interpolés que l'édition du sud insère avec une numérotation spéciale, et avec quelques différences de lecture entre le 23ᵉ et le 24ᵉ sarga.

Böhtlingk, premier supplément, au mot *avaguṇṭhita*, cite ainsi le dernier de ces sargas : 7, 23, 5, 43, 48. Il les considère lui aussi comme interpolés. Je vois qu'il avait sous les yeux l'édition de Bombay et non l'autre, où ce mot se lit çloka 41 et 46.

25, 4, t. Voilà que, vêtu d'une peau d'antilope noire, muni d'un vase et d'un bâton à tête, [Daçagrīva] aperçut son propre fils, Meghanāda au terrible aspect.

25, 4, t. tataḥ kṛṣṇājinadharaṃ kamaṇḍaluçikhādhvajam dadarça svasutaṃ tatra Meghavādaṃ bhayāvaham.

g. Pour le composé possessif « kamaṇḍaluçikhādhvaja » la glose renvoie à Pāṇini V, 2, 127. Déjà Rāma avait invoqué la même règle. Voir II, 116, 21. Le glossateur observe que par ce composé Vālmīki désigne clairement le Brahmacarya, mais non

g. kamaṇḍaluḥ çikhādhvajo daṇḍaç ca yasya taṃ, arçaādyajantam, daṇḍakamaṇḍaluyuktam ity arthaḥ, anena brahmacaryaṃ sūcitam, na tu brahmacaryāçramaḥ, agniṣṭomayājitvasyānupadam eva vakṣyamāṇatvāt.

la vie ou le stage du Brahmacarya, vu, dit-il, la mention qu'il fait plus loin de l'Agniṣṭoma. L'importance de l'observation m'échappe.

25, 35, t. Rāvaṇa occupait le centre [de l'armée], et Kumbhakarṇa, l'arrière-garde. Quant au vertueux Vibhīṣaṇa, il restait à Laṅkā, fidèle à son devoir.	25, 35, t. jagāma Rāvaṇo madhye Kumbhakarṇaç ca pṛṣṭhataḥ, Vibhīṣaṇaç ca dhārmātmā Laṅkāyāṃ dharmam ācaran.
g. Kumbhakarṇa, dormant toujours, on peut se demander comment il pouvait aller à la guerre. C'est que, dit notre glossateur, il s'éveilla par ha-	g. Kumbhakarṇas taddine daivāl labdhajāgaro yuddhāya nirgata iti bodhyam. Laṅkāyāṃ dharmam ācaran tatraiva sthita ity arthaḥ.

sard, ce jour-là. Je crois plutôt que c'est une distraction de Vālmīki, bien que cependant, on se le rappelle, Kumbhakarṇa restât éveillé un jour tous les six mois, mais un jour seulement. Cf. VI, 61, 27. On peut, il est vrai, admettre avec la glose, que ce jour-là, c'était, de fortune, son jour de réveil.

Une observation, faite plus haut déjà, c'est que le commentateur donne parfois, au début d'un chapitre, le contenu de ce chapitre, comme, par exemple, au sarga 26 : « Voici l'origine de la malédiction de Rāvaṇa par Nalakūbara ». Mais il n'a pas de règle fixe là-dessus.

26, 48, t. Le Rakṣas m'a saisie et interrogée : « A qui es-tu ? » Je lui ai appris toute, oui toute la vérité.	26, 48, t. gṛhītā tena pṛṣṭāsmi kasya tvam iti Rakṣasā mayā tu sarvaṃ yat satyaṃ tasmai sarvaṃ niveditam.
g. La glose remarque soigneusement que la répétition du	g. atrasarva padasya dvirupādānaṃ bhayavaçān na doṣāya.

mot « tout » n'est point une faute, car elle a pour but d'inspirer à Rāvaṇa la peur d'être maudit.

Au çloka 30 du sarga 27, la glose par exception donne la signification d'un nom propre ; c'est celui du Rākṣasa Karavīrākṣa qu'elle explique ainsi : « karavīrapuṣpasadṛçanetra, celui qui a les yeux pareils à la fleur du laurier-rose ».

27, 37, t. Le combat s'engagea entre les Rākṣasas et les Suras, ceux-ci jaloux de la réputation qu'avaient ceux-là de ne jamais reculer sur le champ de bataille.	27, 37, t. tato yuddhaṃ samabhavat Surāṇāṃ saha Rākṣasaiḥ kruddhānāṃ Rakṣasāṃ kīrtiṃ samareṣv anivartinām.

g. Sans la glose, il serait souvent malaisé de savoir au juste à quel substantif se rapporte tel adjectif.

g. samareṣv anivartinām Rakṣasāṃ kīrtiṃ prati kruddhānāṃ Surāṇāṃ Rākṣasaiḥ saha yuddhaṃ samabhavad iti yojanā.

D'après le texte la jalousie des Dieux allait jusqu'à la colère, sinon la fureur même.

28, 16, t. Cependant, l'armée des Daivatas, [abandonnant] de toute part [Jayanta], le fils de Çacī, se débanda, accablée sous les traits [de son rival].

28, 16, t. tatas tad Daivatabalaṃ samantāt taṃ Çacīsutam bahuprakāram asvastham abhavac charapīḍitam.

g. « Abandonnant » le fils de Çacī : voilà ce qu'il faut suppléer. Autrement, en effet, la phrase serait inintelligible. Ce n'est pas la première fois que Vālmīki omet des mots qui nous paraissent essentiels.

g. taṃ Çacīsutaṃ hitveti çeṣaḥ.

29, 23, t. Les Trente dont la force était excessive rompirent la cuirasse de Rāvaṇi et le blessèrent même. Il n'en fit aucun cas.

29, 23, t. vimuktakavacas tatra vadhyamāno 'pi Rāvaṇih Tridaçaiḥ sumahāvīryair na cakāra ca kiṃcana.

g. [Il n'en fit] aucun cas ; [il n'en ressentit] aucune frayeur : voilà le sens.

g. kiṃcana kim api bhayam ity arthaḥ.

31, 22, t. Les arbres en fleurs formaient le diadème [de cette rivière], les couples de Cakravākas ses seins, les bancs de sable ses hanches, les files de Haṃsas sa brillante ceinture.

31, 22, t. phulladrumakṛtottaṃsāṃ Cakravākayugastanīm vistīrṇapulinaçroṇīṃ haṃsāvalisumekhalām.

g. Ici [Vālmīki] décrit la Narmadā, comme s'il s'agissait d'une femme : Les arbres en fleurs, etc.

g. atha Narmadāṃ strītvena varṇayati : phulleti.

32, 34, t. Flèches, dards, javelines, tridents, qui déchiraient comme la foudre, les [gens de la suite d'Arjuna], en accablaient les compagnons de Rāvaṇa sur lesquels ils se ruaient de tous les côtés.

32, 34, t. iṣubhis tomaraiḥ prāsais triçūlair vajrakarṣaṇaiḥ sarāvaṇān ardayantaḥ samantāt samabhidrutāḥ.

g. La glose, bien à tort suivant

g. karṣaṇam āyudhaviçeṣaḥ ;

moi, voit dans le mot « karṣaṇa » qui signifie « ce qui déchire » une arme d'un genre spécial.

sarāvaṇān Rāvaṇasahitān mantriṇo 'rdayanto 'rjunamantriṇo babhūvur iti çeṣaḥ.

32, 61, t. Au contact de la poitrine de Rāvaṇa qui avait pour cuirasse le précieux privilège [de Brahmā], cette massue s'amortit impuissante, et par la violence du choc se rompit en deux pour retomber à terre.

32, 61, t. varadānakṛtatrāṇe sā gadā Rāvaṇorasi durbaleva yathāvegaṃ dvidhā bhūtāpatat kṣitau.

g. L'explication que donne la glose de « yathāvegam » nous offre un spécimen de l'ingéniosité de Rāma, son auteur. Elle n'en vaut pas mieux pour cela, aussi n'en ai-je point tenu compte dans ma traduction.

g. durbaleva, balarahiteva, yathāvegaṃ svavegocitaṃ prahartum asamarthā svayam eva dvidhābhūtā kṣitāv apatat; tatra hetuḥ : varadānakṛtatrāṇe iti.

33, 19, t. Pulastya lui-même renvoya le vigoureux Indra des Rākṣasas, après l'avoir embrassé, et [Rāvaṇa], les devoirs de l'hospitalité reçus, [partit], honteux de sa défaite.

33, 19, t. Pulastyenāpi saṃtyakto Rākṣasendraḥ pratāpavān pariṣvaktaḥ kṛtātithyo lajjamāno vinirjitaḥ.

g. Autre exemple de la subtilité de la glose. Par « api », suivant elle, il faut entendre Arjuna, le vainqueur de Rāvaṇa, qui venait, en effet, de relâcher, celui-ci, à la prière de Pulastya. Ce fut aussi Arjuna qui, observe-t-elle, remplit à l'égard du Rākṣasa les devoirs de l'hospitalité.

g. Pulastyenāpi saṃtyakto gaccha Laṅkām ity anujñātaḥ; apinārjunenāpi tyakto bandhanān muktaḥ kṛtātithyaḥ Arjuneneti çeṣaḥ.

En tenant compte de la préposition, l'on pourrait traduire « saṃtyakta » ainsi : « relâché de commun » par Arjuna et Pulastya « aussi ».

34, 9, t. Contemple maintenant ce monde merveilleux, ô fils de Viçravas ; attends un moment et il te sera inaccessible.

34, 9, t. paçyedānīṃ jagac citram imaṃ Viçravasaḥ suta ; idaṃ muhūrtaṃ tiṣṭhasva durlabhaṃ te bhaviṣyati.

g. D'après la glose, le monde merveilleux dont il s'agit ne serait autre que Vālin, et ce qui devait être inaccessible, ou

g. jagac citraṃ, sarvāçcaryabhūtam, imaṃ Vālinaṃ paçya ; durlabhaṃ te bhaviṣyati jīvitam iti çeṣaḥ.

mieux devenir impossible à Rāvaṇa, c'était la vie, car il n'était point de force à lutter contre Vālin. Je n'ai pas cru pouvoir accepter cette interprétation qui me paraît doublement fantaisiste.

34, 23, t. Cependant les ministres de Daçānana qu'il emportait ainsi, coururent sus à Vālin, en poussant de grands cris, pour le faire lâcher prise.

34, 23, t. atha te Rākṣasāmātyā hriyamāṇe Daçānane mumokṣayiṣavo Vālim ravamāṇā abhidrutāḥ.

g. La glose fait remarquer le désidératif causal dont elle donne l'analyse.

g. mumokṣayiṣava iti mokṣaçabdāt tat karotīti ṇyantāt san ; ravamāṇāḥ kroçantaḥ.

35, 11, t. D'où vient que, dans son amical dévouement pour Sugrīva, lors de la querelle [des deux frères, Hanumat] n'ait pas consumé Vālīn, comme [le feu] un buisson ?

35, 11, t. kim artham Vālī caitena Sugrīvapriyakāmyayā tadā vaire samutpanne na dagdho vīrudho yathā.

g. « vīrudh » est du féminin « vīrudha » est neutre ; ici pourtant le poète le fait du masculin.

J'ignore à quelle édition appartient la leçon signalée par la glose.

g. vīrudha ity akārānto vṛkṣavācī « kim artham Vālighātena » iti pāṭhe Sugrīvapriyakāmyayā Vālighāte kim artham na pravṛtta ity arthaḥ padacchedaçesa pūrāṇābhyām gūḍhatvāt tasyaiva vivaraṇam : tadā vaira ity ādi.

L'édition du sud offre cette variante : « kim artham Vāly *anenaiva*, etc. ».

35, 52, t. Ne connaissant plus les saintes études, ni l'exclamation Vaṣaṭ, ni l'action, ni le Devoir, par suite du mécontentement de Vāyu, le triple monde fut comme un enfer.

35, 52, t. niḥsvādhyāyavaṣaṭkāram niṣkriyam dharmavarjitam Vāyuprakopāt trailokyam nirayastham ivābhavat.

g. Les saintes études, c'est-à-dire, l'étude du Veda ; l'exclamation Vaṣaṭ, le sacrifice ; l'inaction, l'épuisement de la transmigration ; comme un enfer, c'est-à-dire comme un extrême amoncellement de maux. Böhtlingk, premier supplément, cite la glose du mot « niṣkriya », en l'accompagnant d'un point d'exclamation : « saṃsāraçūnya (!) ». Il se réfère à ce passage. Je crois qu'il

g. svādhyāyo Vedādhyayanam ; vaṣaṭkāro yāgaḥ ; niṣkriyam saṃsāraçūnyam ; nirayastham iva atiçayitaduḥkhavad ity arthaḥ.

faut entendre par là, du moins l'économie du sens général semble autoriser cette interprétation, l'absence de ce « karman » qui a pour résultat d'arrêter la roue de la transmigration et de conduire dès lors au salut, qu'il s'agisse des Dieux ou des autres êtres. L'édition du sud qui reproduit ce texte ne l'accompagne d'aucun commentaire, suivant l'habitude que nous lui connaissons.

36, 35, t. Alors le sentiment de sa force lui fut enlevé, en vertu de la parole des grands Ṛṣis, et [Hanumat] parcourut [désormais] ces solitudes avec un naturel placide.

36, 35, t. tatas tu hṛtatejaujā maharṣivacanaujasā eṣo 'çramāṇi tāny eva mṛdubhāvaṃ gato 'carat.

g. Le sentiment de sa force lui fut enlevé, non pas sa force, comme le texte semble le dire.

g. hṛtatejaujā apahṛtasvavīryabalajñānaḥ; eṣo çramāṇīty ārṣaḥ saṃdhiḥ.

J'ai relevé ailleurs l'irrégularité du saṃdhi, du reste signalée par la glose.

36, 43, t. Pour la valeur, l'énergie, l'intelligence, la force, le bon naturel, l'aménité, [l'art de discerner] ce qui sied et ce qui ne sied pas, la fermeté, l'adresse, le courage, l'intrépidité, qui donc au monde l'emporte sur Hanumat ?

36, 43, t. parākramotsāhamatipratāpasauçīlyamādhuryanayānayaiç ca gāmbhīryacāturyasuvīryadhairyair Hanūmataḥ ko 'py adhiko 'sti loke.

g. parakramo mahatsv api yuddhakāryesūtsāhaḥ, utsāhapadenetarakāryaviṣayaḥ saḥ, matir arthanirdhāraṇam, pratāpaḥ prabhāvaḥ, sauçīlyaṃ susvabhāvatvam, mādhuryaṃ vāci, nayānayau tatparijñāne, pravṛttinivṛttī ity anye; gāmbhīryam āpady akṣobhaḥ, suvīryaṃ svarakṣaṇena paraparābhavaḥ dhairyam akampyacittatā Hanūmata etair guṇaiḥ ko 'py adhikaḥ ? na ko 'pīty arthaḥ.

g. La valeur dans les [plus] grands [périls] même ; l'énergie dans ce qui concerne les combats ; par le terme énergie on vise encore d'autres [choses que la guerre] ; l'intelligence dans les affaires à traiter ; la force, la vigueur ; le bon naturel, l'excellent caractère ; l'aménité dans le langage ; l'art de discerner ce qui sied et ce qui ne sied pas, [et par suite de cette connaissance] l'action ou l'abstention, suivant d'autres ; la fermeté qui consiste à ne pas se laisser abattre par l'épreuve, le courage à se défendre et à vaincre l'ennemi ; l'intrépidité, une volonté inébranlable : par toutes ces

qualités qui l'emporte sur Hanumat ? Personne : voilà le sens.

Notre intrépide glossateur a oublié l'adresse « cāturya », dans son commentaire aussi abondant qu'inutile : c'est une distraction.

36, 44, t. Cet Indra des Kapis, pour apprendre la grammaire, de nouveau se tourna vers Sūrya, dans son esprit investigateur, s'en allant de la montagne [où cet astre] se lève, jusqu'à celle où il se couche, portant un grand livre, lui, l'être sans mesure.

36, 44, t. asau punar vyākaraṇaṃ grahīṣyan Sūryonmukhaḥ prastumanāḥ Kapīndraḥ udyadgirer Astagiriṃ jagāma granthaṃ mahad dhārayan aprameyaḥ.

g. de la montagne du [soleil] levant, de la montagne du lever [solaire] ; portant un grand livre dont il saisissait le sens et la lettre.

J'ai relevé ailleurs l'anomalie signalée ici.

g. udyadgirer udayagireḥ ; mahad granthaṃ dhārayann arthataḥ pāṭhataç ca gṛhṇan ; dhārayan aprameya iti nudabhāva ārṣaḥ ; Sūryasāṃmukhyārthaṃ tāvad gamanam.

Le glossateur fait voyager Hanumat dans le sens du soleil et non, comme le texte, à son opposite. Il a raison, me semble-t-il, puisqu'on dit qu'il allait de la montagne où cet astre se lève à celle de l'Asta, où il se couche. Il faudrait donc lire sūrya*sāṃmukhya* et non sūry*onmukha*, à moins de le faire marcher à reculons.

36, 45, t. Une vaste encyclopédie, comprenant les Sūtras et leurs commentaires, les textes et leurs significations avec leur synthèse. Le prince des singes devint un docteur accompli ; nul ne l'égalait dans la connaissance des Çāstras, ni l'interprétation des Chandas.

36, 45, t. sasūtravṛtty arthapadaṃ mahārthaṃ sasaṃgrahaṃ siddhyati vai kapīndraḥ na hy asya kaçcit sadṛço 'sti çāstre vaiçārade chandagatau tathaiva.

g. Quel était ce livre ? On le dit ici : [Une vaste encyclopédie], comprenant les Sūtras, etc. La glose comme précédemment, reprend chaque mot du texte : le sūtra qui se compose de huit leçons ou chapitres, le commentaire des Kalikāsutras, l'interprétation littérale des sūtras, le Mahābhāṣya de Patañjali,

g. ko 'sau granthas tatrāha : « sasūtreti », sūtram aṣṭādhyāyīlakṣaṇam, vṛttis tātkālikasūtravṛttiḥ, arthapadaṃ sūtrārthabodhakapadavad vārtikam, mahārthaṃ mahābhāṣyaṃ Patañjalikṛtam ; sasaṃgrahaṃ Vyāḍikṛtasaṃgrahākhyagranthasahitam ; sidhyati vai siddho bhavati ; çāstrāntareṣv apīty

le livre intitulé : Synthèse de Vyādi : Hanumat connaissait à fond tout cela. Il n'avait pas son pareil, non plus, dans l'explication des Vedas, au moyen des deux Mīmaṃsās, l'ancienne et la moderne. Il était auteur enfin d'un neuvième Vyākaraṇa, suivant Kataka.

arthaḥ ; tad evāha : na hy asya sadṛçaḥ çāstre kaçcit ; chandagatau pūrvottaramīmāṃsāmukhena vedārthanirṇaye ; vaiçārade vaiduṣye, viçiṣya navamavyākaraṇakartā Hanūmān iti ca prasiddhir iti Katakaḥ.

Toute cette science rapproche singulièrement Hanumat de notre époque ; elle en ferait, si possible, un personnage historique.

37, 7, t. Tu es inébranlable comme Sthāṇu et tes charmes rivalisent avec ceux de Candra. Nul prince de comparable à toi, dans le passé [ou] l'avenir, ô roi.

37, 7, t. aprakampyo yathā Sthāṇuç Candre saumyatvam īdṛçam, nedṛçāḥ pārthivāḥ pūrvaṃ bhavitāro narādhipa.

g. Une pareille suavité, une aménité de conduite, [pareille] à la tienne, [se retrouve] dans Candra, non ailleurs. Des princes semblables à toi, dans le passé, [il n'y en eut point] : voilà ce qu'il faut suppléer, et il n'y en aura pas [dans l'avenir], sous-entendu.

g. īdṛçaṃ saumyatvaṃ tvadvṛttisaumyatvaṃ Candre nānyatra ; pūrvam, abhūvann iti çeṣaḥ, bhavitāraḥ, agre iti çeṣaḥ.

Agre signifie devant, « coram », c'est-à-dire l'avenir, le passé étant derrière soi.

Un mot assez rare, paraît-il, est « upāsā » que je lis, même sarga, çloka 17. Böhtlingk le traduit une première fois par « religiöse Betrachtung », et, dans son 1er supplément, par « Verehrung ». Il cite ses références parmi lesquelles ne se trouve pas ce passage du Rāmāyaṇa. J'ai cru d'ailleurs m'apercevoir qu'il ne dépouille pas complètement ce poème.

Au çloka 19, il est dit que « vingt singes escortaient Rāma ». La glose, appuyée sur Kataka, en dresse scrupuleusement la liste, de peur, sans doute, que des noms aussi glorieux ne tombent dans l'oubli.

Rāma donne en note cinq sargas rejetés comme interpolés. L'édition du sud les insère dans le texte, avec une numérotation spéciale, comme nous l'avons déjà vu.

Le cinquième sarga présente de nombreuses différences dans les deux éditions. Il a 61 çlokas dans l'édition de Bombay et 123 dans l'autre.

39, 3, t. Ces monarques disaient, dans l'orgueil de leur puissance : « Nous n'avons pu voir le rāvaṇa de Rāma debout sur le champ de bataille ».

39, 3, t. ūcus te ca mahīpālā baladarpasamanvitāḥ : na Rāmarāvaṇaṃ yuddhe paçyāmaḥ purataḥ sthitam.

g. Le *rāvaṇa* de Rāma, c'est-à-dire Rāvaṇa, l'ennemi de Rāma, le composé n'a pas ce terme intermédiaire.

g. Rāmarāvaṇam iti Rāmaçatruṃ Rāvaṇam ity arthaḥ : madhyamapadalopī samāsaḥ.

Vālmīki joue sur le nom de Rāvaṇa qui signifie *celui qui fait crier*, le *tourmenteur*.

L'édition du sud se contente de dire en note : « Rāmaçatruṃ Rāvaṇam ».

Dans le même sarga je relève deux autres composés que je ne retrouve pas dans Böhtlingk et qui, peut-être, sont assez rares : c'est, çloka 26 : « madhupingala, jaune de miel », et, 30 : « prītikaraṇa », que la glose traduit par « saṃmānana, marque d'honneur » et que j'ai cru pouvoir rendre plutôt par « joyeuse attraction », d'après le contexte.

41, 16, t. Puṣpaka se rendit de ce pas dans la région désirée. Lorsqu'eut disparu Puṣpaka à l'âme très pure,...

41, 16, t. abhipretāṃ diçaṃ tasmāt prāyāt tat Puṣpakaṃ tadā ; evam antarhite tasmin Puṣpake sukṛtātmani...

g. Rāma s'avise un peu tard de gloser le mot Puṣpaka, rencontré pour la première fois III, 32, 15, et bien des fois depuis.

g. Puṣpakaṃ puṣpam iva laghv iti Puṣpakam ; saṃjñāyāṃ kan.

Il nous avertit donc que c'est le diminutif de puṣpa, ce dont nous nous doutions un peu, et nous renvoie à Pāṇini : 5, 3, 87.

Sarga 59, çloka 23, se lit cette expression « praviralataratāraṃ vyoma » que Böhtlingk relève dans son premier supplément, en se référant à cet unique passage. Il s'agit d'un ciel « aux étoiles de plus en plus rares », par conséquent « de moins en moins étoilé » et non « de plus en plus », comme j'ai traduit par distraction.

Suivent trois sargas, rejetés en note comme interpolés par l'édition de Bombay, et insérés dans le texte par l'édition du sud, suivant son habitude, avec un numérotage spécial qui sert pour tous les sargas de ce genre. Ils ne présentent guère ici, dans les deux éditions, que des différences de coupe dans les çlokas.

Le sarga 62 ne compte dans le texte que 21 çlokas, mais le 21[e] est l'un de ces çlokas hypermétriques, comme il s'en rencontre à chaque

instant, le long du poème. Or, le commentateur en glosant le 6e pāda, donne le chiffre 22, comme s'il s'agissait d'un autre çloka. C'est la première fois que je relève ce fait, soit qu'il n'ait pas encore glosé jusqu'ici de pādas hypermétriques, ou que cela m'ait échappé.

63, 20, t. Ce trait fut créé, ô Kākutstha, lorsque Svayaṃbhū, le divin Ajita reposait sur le grand océan, loin du regard des Suras et des Asuras.

63, 20, t. sṛṣṭaḥ çaro 'yaṃ Kākutstha yadā çete mahārṇave Svayaṃbhūr Ajito divyo yaṃ nāpaçyan Surāsurāḥ.

g. Le poète dit pourquoi le trait ne manque jamais son but : « Il fut créé, etc. », Svayaṃbhū [celui qui existe de lui-même], qui n'eut pas de naissance [c'est-à-dire de commencement] Ajita [l'Invaincu], Viṣṇu, lorsqu'au temps du pralaya [de la destruction finale des êtres] il reposait sur le grand Océan. Les Suras et les Asuras ne le virent pas ; à plus forte raison était-il invisible à tous les [autres] êtres. Le glossateur oublie que de ceux-ci, il n'en restait plus aucun. Viṣṇu était couché au milieu du grand océan sous la forme de Vāyu : « Prajāpati, devenu Vāyu, circulerait » : voilà ce que dit la Çruti, d'après Kataka. C'est par Viṣṇu que cet excellent trait fut émis.

g. çarasyāmoghatvahetum āha : sṛṣṭa iti ; Svayaṃbhūr janmarahito 'jito Viṣṇur yadā pralayakāle mahārṇave çete, yaṃ tadā Surā Asurāç ca nāpaçyan ; kaimutikanyāyena sarvabhūtādṛçyaḥ ; mahārṇave çayanaṃ ca Vāyurūpeṇa : « Prajāpatir Vāyur bhūtvā caret » iti çruter iti Katakaḥ ; tena Viṣṇunā sākṣād ayaṃ çarottamaḥ sṛṣṭaḥ.

71, 15, t. [Ce chant], des instruments à cordes l'accompagnaient en cadence ; il était sur un mode ternaire, plein, expressif, mélodique.

71, 15, t. tantrīlayasamāyuktaṃ tristhānakaraṇānvitam, saṃskṛtaṃ lakṣaṇopetaṃ samatālasamanvitam.

g. La glose reprend chaque terme qu'elle explique à sa façon. Elle parle du son produit par les cordes de la vīṇā, de l'accompagnement de cymbales ou de battements de mains, des voix de poitrine, de gorge et de tête, que l'on pourrait en quel-

g. tantrīlayasamāyuktaṃ tantryāḥ vīṇātantryutthadhvaner layasya tālaparicchedasya samanuruddham ; trīṇi sthānāny uraḥkaṇṭhaçirāṃsi teṣu karaṇaṃ mandramadhyatārabhedenoccāraṇaṃ tenānvitam, saṃskṛtaṃ saṃskṛtavākyabaddham,

que sorte assimiler à celles de nos chanteurs modernes, aux voix de baryton, soprano, etc. Les « lakṣaṇas » du texte doivent s'entendre, tout à la fois,

lakṣaṇopetaṃ vyākaraṇalakṣaṇair vṛttalakṣaṇaiḥ kāvyalakṣaṇaiḥ saṅgītaçāstralakṣaṇaiç copetam, samatālena gānocitatālaçabdena samanvitam.

du rythme, de la mesure, de la poésie et du chant. Le tout doit se fondre harmoniquement.

Sarga 74, çloka 6, la glose traduit le mot « anukūlita » par « kṛtaçiṣṭācāra », que Böhtlingk, à son tour (deuxième supplément), rend par « freundlich empfangen », en citant ce passage. Peut-être, s'agit-il d'un accueil distingué, empressé, plutôt que d'un accueil amical. Comme c'est la première fois que je rencontre cette expression, j'ai cru bon de la signaler.

75, 4, t. [Fais] en sorte qu'ainsi protégé le corps de l'enfant au Karman [prématurément] flétri, ne se décompose, ni ne se dissolve.

75, 4, t. [vidhīyatām] yathā çarīro bālasya guptaḥ saṅkliṣṭakarmaṇaḥ vipattiḥ paribhedo vā na bhavec ca tathā kuru.

g. Le mot « vidhīyatām » appartient au çloka précédent. La glose note l'interversion des termes de la première moitié du vers. Elle identifie, j'ignore pourquoi, « kliṣṭa » à « çubha ». Puis elle établit la différence entre « vipatti » et « paribheda » ; le premier terme s'entend de l'altération du teint, et l'autre de la décomposition qui se manifesterait tout d'abord par

g. yathā na kṣīyate tathā vidhīyatām ity uktam eva vivṛṇoti : yatheti kliṣṭakarmaṇaḥ çubhācārasya bālasya çarīraḥ ; ardharcādiḥ, guptaḥ san yathā na kṣīyate, tathā vidhīyatām iti pūrveṇānvayaḥ, vipattiḥ svarūpanāçaḥ, çarīrasyeti çeṣaḥ, paribhedaḥ saṃdhibandhakeçādiviçleṣajo rūpabhedaç ca, tad ubhayaṃ yathā na bhavati, tathā kuru.

le relâchement des articulations et le détachement des cheveux, leur chute. Voilà ce dont Rāma demande à Lakṣmaṇa de préserver le cadavre de l'enfant, à l'aide d'aromates et de parfums.

76, 5, t. Le Çūdra mis à mort, les Dieux avec leurs Indras, avec les compagnons d'Agni : « Bravo ! Bravo ! » s'écrièrent-ils, en félicitant Rāma encore et encore.

76, 5, t. tasmiñ Çūdre hate devāḥ sendrāḥ sāgnipurogamāḥ : sādhu sādhv iti Kākutsthaṃ te çaçaṃsur muhurmuhuḥ.

g. La glose traduit le composé « Agnipurogama », qu'elle met au singulier, sans doute, en le prenant comme substantif, par Vāyu et Brāhma, comme si ces deux dieux étaient les compagnons d'Agni. J'observe qu'en réunissant leurs noms elle se sert du singulier, non du duel.

g. Agnipurogamo VāyuBrahmā tatsahitāḥ.

76, 15, t. A l'instant, ô Kākutstha, où [la tête de] ce Çūdra tombait, à ce moment même l'enfant revenait à la vie.

76, 15, t. yasmin muhūrte, Kākutstha, Çūdro 'yaṃ vinipātitaḥ, tasmin muhūrte bālo 'sau jīvena samayujyata.

g. [Les Dieux] expliquent leur langage, en précisant le sens du mot *jour* [qu'ils viennent d'employer] : « A l'instant, etc. » disent-ils.

g. uktam evārtham ahaḥçabdavivakṣitārthapradarçanena prakāçayanti : yasmin muhūrta iti.

La glose cite en note 14 çlokas, rejetés par elle comme interpolés, mais qui, dit-elle, se lisent dans certaines recensions, entre le 33[e] et 34[e] çloka de ce même sarga. L'édition du sud adopte ces çlokas, mais avec certaines divergences toutefois.

82, 13, t. Suis le sentier du bonheur sans trouble, en parfaite sécurité. Gouverne ton empire avec équité : tu es la voie du monde.

82, 13, t. tvaṃ gacchāriṣṭam avyagraḥ panthānam akutobhayam; praçādhi rājyaṃ dharmeṇa gatir hi jagato bhavān.

g. La glose traduit « riṣṭa » par malheur : « duḥkha ». La même expression se lit, II, 34, 31, avec une irrégularité que j'ai relevée en son lieu : « gacchasvāriṣṭam avyagraḥ panthānam akutobhayam ». La glose donne ce commentaire : « ariṣṭaṃ pāpaduḥkhabhinnaṃ puṇyaṃ sukhaṃ ca te 'stu ». Il s'agit, comme on le voit, de « riṣṭa » avec l'*a* privatif. Le commentateur du Mahābhārata, rencontrant ce mot dans l'Anuçāsana, IX, 23, le glose ainsi : « *çāntiriṣṭena* çāntyā hitena kṣemeṇa : riṣṭaṃ kṣeme iti Medinī ». Voici, du reste, le passage : « putrān pautrān paçūṃç caiva bāndhavān sacivāṃs tathā puraṃ janapadaṃ caiva çāntiriṣṭena poṣayet [Brāhmaṇaḥ] ».

g. riṣṭaṃ duḥkham, ariṣṭaṃ sukham ; gatiḥ svargādigatisādhanam.

Pratāp traduit : « Such a Brāhmana is sure to maintain in the benefits of peace the sons and grandsons and animals, and relatives, and ministers and other officers and the city and the provinces of the king (p. 33) ». Dans ce passage, *riṣṭa* est pris en bonne part, sur la

foi du Medinīkoça. Böhtlingk, art. *kliç*. ne cite, parmi ses nombreuses références, ni cet endroit du Mahābhārata, ni celui du Rāmāyaṇa.

84, 10, t. Après avoir établi son fils aîné sur ses peuples, en qualité de chef Madhura, il s'adonna à un ascétisme rigoureux qui faisait le tourment de toutes les Divinités.

84, 10, t. sa nikṣipya sutaṃ jyeṣṭhaṃ paureṣu Madhureçvaram, tapa ugraṃ samātiṣṭhat tāpayan sarvadevatāḥ.

g. La glose que Böhtlingk reproduit textuellement, premier supplément, en citant ce passage, mais sans traduire, semble signifier que ce fut à cause de son nom que le fils de Vṛtra devint monarque. Je ne vois pas trop pourquoi.

g. Madhureçvaraṃ Madhuraç cāsau tannāmakatvād īçvaras tam.

J'observe, à cette occasion, que Böhtlingk cite souvent, mais à partir du premier supplément seulement, ce VIIe livre du Rāmāyaṇa ; et, assez fréquemment aussi, il le cite seul, comme si, dans les autres ouvrages consultés par lui, il ne rencontrait pas les expressions relevées.

88, 18, t. A cette bienveillante question faite sur un ton caressant, en termes harmonieux, toutes ces femmes répondirent d'une voix douce.

88, 18, t. çubhaṃ tu tasya tad vākyaṃ madhuraṃ madhurākṣaram, çrutvā striyaç ca tāḥ sarvā ūcur madhurayā girā.

g. « caressant », c'est-à-dire, dépouillé de cette rudesse [de prononciation et par conséquent] d'audition, résultat du saṃdhi, etc.

g. madhuraṃ saṃdhyādikṛtaçrutikaṭutvarahitam ; madhurākṣaraṃ ṭavargādirahitaṃ.

En termes harmonieux, exempts du groupe *ṭa* et le reste. Ainsi, d'après Rāma, le saṃdhi et le groupe des cérébrales, ou linguales, se prêtaient peu à la douceur du langage.

89, 16, t. Je ne puis abandonner mon royaume, bien que privé de mes serviteurs. Je ne saurais m'attarder un instant. O Brahmane, donne-moi congé.

89, 16, t. tyakṣyāmy ahāṃ svakaṃ rājyaṃ nāhaṃ bhṛtyair vinākṛtaḥ vartayeyaṃ kṣaṇaṃ, Brahman, samanujñātum arhasi.

g. La glose ne fait guère que traduire le texte en termes analogues ; seulement, elle ob-

g. ahaṃ bhṛtyair vinākṛto 'pi svakaṃ rājyaṃ na tyakṣyāmi tyaktuṃ na çaknomi, iha vāsata

serve que la négation, devant le verbe attarder, est amenée ici par le sens général de la phrase.

iti çeṣaḥ ; ato he Brahman, iha kṣaṇam api na vartayeyam naña, ihānukarṣaḥ, tasmān māṃ gamanāya samanujñatum arhasi.

91, 22, t. Au centre seront rangés les marchands, tous les baladins et les danseurs, les cuisiniers, les femmes ; qu'ils soient nombreux et d'humeur toujours jeune.

91, 22, t. antarāpaṇavīthyaç ca sarve ca naṭanartakāḥ sūdā nāryaç ca bahavo nityaṃ yauvanaçālinaḥ.

g. La glose supplée au texte qu'elle complète à sa façon, en s'autorisant d'un passage du rituel : « On bat du tambour ; deux chanteurs s'accompagnent de la vīṇā ».

Elle explique le mot *yauvanaçalinaḥ* par garçons et filles, et renvoie à Pāṇini 1, 2, 67. Il s'agit d'une expression elliptique.

g. antarā mārgamadhye tatra tatrāpekṣitā āpaṇavīthyaḥ, tatpravartakā vaṇija ity arthaḥ, sarva iti : « dundubhin samāghnanti, vīṇāgāthinau gāyataḥ » ityādikalpasūtroktaprayogāpekṣitāḥ, yauvanaçālina iti : « pumānstriyā » ity ekaçeṣaḥ.

93, 14, t. Dès le début, chantez et ne manquez pas de respect au monarque ; le père de tous les êtres, c'est le roi, d'après la loi.

93, 14, t. ādiprabhṛtigeyaṃ syān na cāvajñāya pārthivam, pitā hi sarvabhūtānāṃ rājā bhavati dharmataḥ.

g. La glose commente ce conseil de Vālmīki aux deux jeunes artistes, Kuça et Lava : Ne manquez pas d'égards au roi, c'est-à-dire, ne vous permettez pas, en sa présence, ni jeu, ni plaisanterie, comme on le fait en d'autres endroits ; le motif c'est que [le roi est] un père, etc.

g. ādiprabhṛti saṁkṣepam ārabhyety arthaḥ, pārthivaṃ na cāvajñāya sthalāntara iva tatsamīpe līlāparihāsādikaṃ na kartavyam ity arthaḥ ; tatra hetuḥ : pitā hīti.

97, 16, t. De même que je dis vrai, [en affirmant que] je ne connais personne autre que Rāma, puisse la déesse Mādhavī me recevoir en son sein !

97, 16, t. yathaitat satyam uktaṃ me vedmi Rāmāt paraṃ na ca, tathā me Mādhavī devī vivaraṃ dātum arhati.

g. Voici le sens général de la glose. A ce moment du récit,

g. ayaṃ svapadapraveçodyogaḥ Sītāyā Bhṛguprārthanayopen-

Sītā se dispose à rentrer dans son élément qui est la terre. Alors se réalisera la malédiction, lancée autrefois par Bhṛgu contre Upendra-Viṣṇu. (Cf. ci-dessus 51, 11 et suiv.), et qui devait consister dans sa séparation d'avec son épouse, en ce monde, lors de son incarnation en Rāma. Cette malédiction semble rattachée à celle de Vālmīki, racontée au début du poème (I, 2, 15 et suiv.). C'est pour se conformer à la volonté de Rāma, non par ressentiment contre lui, que Sītā s'est réfugiée dans l'ermitage de Vālmīki. Quant à la colère de Rāma que devait suivre immédiatement la destruction de la terre, c'est, *sans faute*, un simple jeu de son avatar humain. (Cf. 98, 6 et suiv. pour la colère et les menaces de Rāma). Si j'ai bien saisi ce passage, c'est la première fois que je rencontre *adoṣa* dans ce sens.

drāvatare mānuṣe loke 'ṅgīkṛtapatnīviyogasya prāguktāsmadrītyāṅgīkṛtatadarthaVālmīkiçāpasya ca Rāmasyābhiprāyajñānād eva Vālmīkyāçramagamanavad iti na Rāmapratikūlācaraṇaprasaktiḥ Sītāyā iti bodhyam ; anantaraṃ Rāmasya bhūmināçaparyantaṃ kopodayas tu manuṣyāvatāranaṭanamātram ity adoṣaḥ.

98, 14, t. L'innocente, la vertueuse Sītā dont tu étais d'abord le but suprême, est arrivée heureusement au Nāgaloka par la vertu protectrice de ton Tapas.

g. Réfugiée près de moi [c'est le dieu Brahmā qui parle], Sītā ne doit pas être pleurée [de toi, Rāma]. Elle est sans tache, d'elle-même elle est exempte de tout blâme, de ta part, c'est-à-dire par sa constante fidélité à ton égard : tel est le sens. Tu fus, dès l'abord, son suprême but ; désireuse qu'elle était d'atteindre ta nature ; ton asile, ton refuge, par la vertu de ton tapas, sous cette forme ; sous le prétexte de se rendre au Nāgaloka, ce Nāgaloka, c'est

98, 14, t. Sītā hi vimalā sādhvī tava pūrvaparāyaṇā Nāgalokaṃ sukhaṃ prāyāt tvadāçrayatapobalāt.

g. mām āçritā Sītā evaṃ gatety api na çokaḥ kārya ity āha : Sīteti, vimalā svata eva sarvāvadyaçūnyā, vastutas tasyās tvadabhinnatvād iti bhāvaḥ, tava pūrvaparāyaṇā tava prakṛtiprāptisamutsukā, tvadāçrayas tvadāçrayaṇaṃ tadrūpatapobalāt ; Nāgalokagamanavyājena Nāgalokaṃ Viṣṇulokaṃ sukhaṃ prāyāt : « tapaḥ pūrvaparāyaṇā » iti pāṭhe pūrvaṃ Vedavatīdehe 'nuṣṭhitatapaḥçeṣānuṣṭhānaparāyaṇety artha iti Katakaḥ ; tadanuṣṭhānaṃ Rāvaṇavadhādi-

le séjour de Viṣṇu, celui de la félicité, où elle est allée.

rūpam eveti bhāti.

« Elle eut le tapas pour premier asile », d'après un texte ; autrefois, pendant qu'elle était incarnée en Vedavatī, l'accomplissement du tapas fut son suprême asile : tel est le sens, d'après Kataka ; le résultat de cet [ascétisme] fut la mort de Rāvaṇa : voilà ce que l'on sait. — Pour l'intelligence de ce qui précède, il faut se reporter au XVIIe sarga, où l'on raconte l'histoire de Vedavatī.

Au çloka 12 du sarga 108, on lit : « munibhiḥ sārdham akṣayaiḥ ». C'est la première fois, si je ne me trompe, que je vois l'épithète *akṣaya* appliquée à des personnes. En tout cas, elle se dit bien plus souvent des choses. Exception faite cependant pour Dieu qui souvent est défini, chez les anciens écrivains de l'Inde, par ce terme, pris alors substantivement : « l'Impérissable ».

109, 5, t. S'arrêtant d'espace en espace, silencieux, dans le rude sentier, [Rāma] s'éloigna de sa demeure, étincelant comme le soleil.

g. silencieux, s'arrêtant d'espace en espace [ou plutôt, sans mouvement], c'est-à-dire dépourvu de cette activité des sens qui consiste à voir, à entendre, à toucher les objets ; ne goûtant pas le plaisir de la marche, dédaigneux de chaussures commodes, supportant les désagréments des cailloux, des ronces, etc.

109, 5, t. avyāharan kvacit kiṃcin niçceṣṭo niḥsukhaḥ pathi nirjagāma gṛhāt tasmād dipyamāno yathāṃçumān.

g. tad evāha : avyāharann iti, niçceṣṭaḥ kiṃcit padārthadarçanaçravaṇasparçanādiviṣayakendriyaceṣṭārāhitaḥ, niḥsukhaḥ pathi pādukāsukham apy upekṣya çarkarākaṇṭakādiduḥkhasahiṣṇuḥ.

Souvent, dans ma traduction du Rāmāyaṇa, j'ai été obligé, comme ici, de me contenter des expressions vagues du texte. Pour les préciser, il m'aurait fallu y faire souvent passer la glose elle-même.

109, 6, t. A la droite de Rāma se tenait Çrī avec son lotus ; à sa gauche, la Grande Déesse ; Vyavasāya était devant

g. Avec son lotus, c'est-à-dire, un lotus à la main ; Çrī, Lakṣmī, la Grande Déesse. « Hrī et Lakṣmī [sont] tes deux épouses »

109, 6, t. Rāmasya dakṣiṇe pārçve padmā Çrīḥ samupāçritā, savye 'pi ca Mahī Devī Vyavasāyas tathāgrataḥ.

g. padmā padmahastā, Çrīr Lakṣmīḥ, Mahī Devī : « Hrīç ca te Lakṣmīç ca patnyau » iti Çruteḥ ; Çrutau Hrīr mahī ;

d'apres la Çruti. Dans la Çruti Hrī est la Grande [Déesse].

Vyavasāyo Vyavasāyaçaktiḥ saṃhāraçaktiḥ.

Vyavasāya, sa puissance, c'est la puissance de la destruction.

L'édition du sud lit ce çloka un peu différemment : « Rāmasya dakṣiṇe pārçve sapadmā Çrīr upāçritā, savye tu Hrīr Mahādevī ; Vyavasāyas tathāgrataḥ ».

Le lecteur qui aura eu la patience de me suivre jusqu'au bout, sera convaincu, je pense, de ce que je disais au début de ce travail, savoir que les glossateurs hindous sont d'intrépides éplucheurs de mots. Peut-être, cependant, sont-ils encore autre chose et ne laissent-ils pas que de fournir, ici et là, quelque utile indication que l'on chercherait vainement ailleurs. J'ai dû me limiter, et, par suite, omettre une foule de commentaires, dûs également à Rāma qui me paraît avoir été un lexicographe assez bien averti, sans parler de ses autres qualités. De la sorte, je laisse après moi non seulement à glaner, mais à moissonner ; heureux si la gerbe que j'offre ainsi au public inspire à quelque travailleur le désir de parcourir plus complètement ce champ, et, par suite, de faire une plus abondante récolte.

A. Roussel.

VASUBANDHU

VIṂŚAKAKĀRIKĀPRAKARAṆA

TRAITÉ DES VINGT ŚLOKAS

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

TRADUIT PAR

L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

Traduction tibétaine et traduction française

Le cinquante huitième volume du Mdo (Tandjour) contient, parmi d'autres ouvrages de Vasubandhu, le Traité en vingt stances, auquel l'Ecole attribua une grande valeur. Bu-ston, en effet, le nomme au second rang des « cinq traités originaux » du Maître (1).

On y trouve un exposé didactique de la doctrine des Vijñānavādins, ou, du moins, de quelques unes de leurs thèses fondamentales : existence de la seule idée (*cittamātra*), inexistence des atomes, influence des « âmes » les unes sur les autres, etc. En outre, sur les Pretas, les êtres infernaux, le pouvoir miraculeux des Rishis, des détails qui ne sont ni sans saveur, ni sans importance.

Notre traité fut utilisé par les écoles brahmaniques : c'est à l'auteur de Viṃśaka que l'on doit les heureuses formules anti-atomistiques qui défraient la polémique des Naiyāyikas.

Nous avons établi le texte tibétain d'après l'édition rouge (texte et *vṛtti*) ; M. F. W. Thomas a bien voulu l'améliorer en le confrontant avec l'édition noire. Nous lui devons, en outre, d'utiles conseils (voir les notes). — Si on excepte deux ou trois endroits, qui paraissent obscurs, le sens est assez facile à démêler.

---

(1) Voir Th. de Stcherbatskoï, *La littérature Yogācāra d'après Bouston*, *Muséon*, 1905.

I

ñi çu pai hgrel pa viṅ çi ka brit ti

theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa tsam du rnam par bzhag ste mdo las kye rgyal bai sras dag hdi lta ste khams gsum pa hdi ni sems tsam mo zhes hbyuñ bai phyir ro sems dañ yid dañ rnam par çes pa dañ rnam par rig pa zhes bya ba ni rnam grañs su gtogs pao sems de yañ hdir mthsuñs par ldan pa dañ bcas par dgoñs pao tsam zhes bya pa smos pa ni don dgag pai phyir ro rnam par çes pa hdi ñid don du snañ ba hbyuñ ste dper na rab rib can rnams kyis skra zla la sogs pa med par mthoñ ba bzhin te[1] don gañ yañ med do hdir hdi skad ces brgal te

gal te rnam rig don min na
yul dañ dus la ñes med ciñ
sems kyañ ñes med ma yin la
bya ba byed pa añ mi rigs hgyur 2

ji skad du bstan par hgyur zhe na gal te gzugs la sogs pai don med par gzugs la sogs pai rnam par rig pa hbyuñ ste gzugs la sogs pai don las ma yin na cii phyir yul la lar hbyuñ ba thams cad na ma yin yul de ñid na vañ res hga hbyuñ ba thams cad du ma yin yul dañ dus de na hkhod pa thams cad kyi sems la ñes pa med pa hbyuñ la hga tsam la ma yin ji ltar rab rib can ñid kyi sems la skra la sogs pa snañ gi gzhan dag la ni ma yin cii phyir gañ rab rib can gyis mthoñ bai skra dañ sbrañ bu la sogs pas skra la sogs pai bya ba mi byed la de ma yin pa gzhan dag gis ni byed rmi lam na mthoñ bai bza ba dañ btuñ ba dañ bgo ba dañ dug dañ mthson la sogs pas zas dañ skom la sogs pai bya ba mi byed la de ma yin pa gzhan dag gis ni byed dri zai groñ khyer [5a] yod pa ma yin pas groñ khyer gyi bya ba mi byed la de ma yin pa gzhan dag gis ni byed hdi dag don med par med du hdra na yul dañ dus ñes pa dañ sems ñes pa med pa dañ bya ba byed pa hdi dag kyañ mi ruñ no zhe na mi ruñ ba ma yin te / hdi ltar

yul la sogs pa ñes hgrub ste[2]
rmi hdrao

rmi lam du rmis pa daṅ mthsuṅs pas na rmi ḥdrao / ji ltar zhe na / rmi lam na yaṅ don med par yul la la na groṅ daṅ kun dga ra ba daṅ skyes pa daṅ bud med la sogs pa ji dag snaṅ la dus thams cad du ma yin pas don med par yaṅ yul la sogs pa ṅes par ḥgrub bo /

/ sems kyaṅ ṅes pa med /

yi dvags bzhin te /

grub ces bya bar bsñegs so / yi dvags rnams kyi ṅaṅ mthsuṅs pas na yi dvags bzhin no / ji ltar grub /

thams cad kyis

kluṅ la rnag la sogs mthoṅ bzhin / 3

rnag gis gaṅ bai kluṅ ni rnag gi kluṅ ste / mar gyi bum pa bzhin no / / las kyi rnam par smin pa mthsuṅs pa la gnas pai yi dags rnams ni kun gyis kyaṅ mthsuṅs par kluṅ rnag gi gaṅ bar mthoṅ ste / gcig ḥgas ni ma yin no / rnag gi gaṅ ba ji lta ba bzhin du gcin daṅ / ṅan skyugs daṅ me mar muṅ daṅ mchil ma daṅ snabs kyis gaṅ ba daṅ dbyig pa daṅ ral gri thogs pai mi dag gis bsruṅs pa yaṅ de bzhin te / sogs pa zhes bya bar bsdu o / / de ltar na don med par yaṅ rnam par rig pa rnams kyi sems ṅes pa med par ḥgrub bo /

/ bya byed rmi lam gnod pa ḥdra /

ḥgrub ces bya bar rig par byao / dper na rmi lam na gñis kyis gñis phrad pa med par yaṅ khu ba ḥbyuṅ bai mthsan ñid ni rmi lam gyi gnod pao / de ltar re zhig dpe gzhan daṅ gzhan dag gis yul daṅ dus ṅes pa la sogs pa bzhi ḥgrub bo

/ thams cad sems can dmyal ba bzhin /

[5 b] ḥgrub ces bya bar rig par byao / sems can dmyal ba dag na yod pa daṅ mthsuṅs pas sems can dmyal ba bzhin no / / ji ltar ḥgrub ce na /

dmyal bai sruṅ ma sogs mthoṅ daṅ /

de dag gis[3] ni gnod phyir ro / 4

/ dper na sems can dmyal ba dag na sems can dmyal bai sems can rnams kyi[s] sems can dmyal bai sruṅ ma la sogs pa mthoṅ ste / yul daṅ dus ṅes par ḥgrub bo / khyi daṅ bya rog daṅ lcags kyi ri la sogs pa oṅ ba daṅ ḥgro bar yaṅ mthoṅ ba ni sogs pa zhes bya bar bsdus te / thams cad kyis mthoṅ gis gcig ḥgas na ma yin no / / de dag gis de dag la gnod pa yaṅ ḥgrub ste / dṅos po la

sems can dmyal bai sruṅ ma la sogs pa med par yaṅ raṅ gi las kyi rnam par smin pa mthsuṅs pai dbaṅ gi phyir ro / / de bzhin du gzhan yaṅ yul daṅ dus ṅes pa la sogs pa bzhi po hdi dag thams cad grub par rig par byao /

/ cii phyir sems can dmyal bai sruṅ ma daṅ bya rog daṅ khyi la sogs pa de dag sems can du mi hdod ce na / mi rigs pai phyir ro / / de dag ni sems can dmyal ba [pa]r mi rigs te / de bzhin du sdug bsṅal des mi myoṅ bai phyir ro / / gcig la gcig gnod pa byed na ni hdi dag ni sems can dmyal ba pa dag go / hdi dag ni sems can dmyal bai sruṅ ma dag go zhes rnam par bzhag pa med par hgyur ro / / byad gzugs daṅ boṅ thsod daṅ stobs mthsuṅs pa dag ni gcig la gcig gnod pa byed kyaṅ ji lta bur hjig par mi hgyur ro / / lcags rab tu hbar bai sa gzhi la thsa bai sdug bsṅal yaṅ mi bzod na ni ji ltar de na gzhan la gnod pa byed par hgyur / sems can dmyal ba pa ma yin pa dag sems can dmyal bar hbyuṅ bar ga la hgyur /

/ o na dud hgro dag kyaṅ ji ltar mtho ris su hbyuṅ ste / [6 a] de bzhin du sems can dmyal bar yaṅ dud hgro daṅ yi dags kyi bye brag sems can dmyal bai sruṅ ma la sogs pa hbyuṅ bar hgyur ro zhe na /

ji ltar dud hgro mtho ris su /
/ hbyuṅ ba de ltar dmyal ba[r] min /
/ yi dvags min te de[4] lta bur /
/ de yod sdug bsṅal des mi myoṅ / 5

/ dud hgro gaṅ dag mtho ris su hbyuṅ ba de dag ni snod kyi hjig rten na dei bde ba myoṅ bar hgyur bai las kyis der hbyuṅ ba dag ste / de na yod pai bde ba[5] so sor myoṅ ṅo / / sems can dmyal bai sruṅ ma la sogs pa dag ni de bzhin du sems can dmyal bai sdug bsṅal mi myoṅ ṅo / dei [phyir] dud hgro dag der hbyuṅ bar mi rigs so / / yi dags bye brag dag kyaṅ ma yin no /

/ sems can dmyal ba [pa] de dag gi[6] las rnams kyi[s] der hbyuṅ bai bye brag dag hdi lta bur hbyuṅ ste / mdog daṅ byad gzugs daṅ boṅ thsod daṅ stobs kyi bye brag gaṅ gis sems can dmyal bai sruṅ ma la sogs pai miṅ thob pao / / gaṅ lag pa brkyaṅ ba la sogs pa bya ba sna thsogs byed par snaṅ ba de lta bur yaṅ hgyur ste / de dag hjigs pa bskyed pai phyir ro /

/ dper na lug lta bui ri dags[7] oṅ ba daṅ / hgro ba daṅ / lcags kyi

çal ma lai nags thsal thser ma kha thur du lta ba dañ gyen du lta bar hgyur ba de lta bu ste / de dag ni med pa yañ ma yin no zhe na /

gal te de yi las kyi[s] der /
/ hbyuñ ba dag ni hbyuñ ba dañ /
/ de bzhin hgyur bar hdug[8] na go /
/ rnam par çes par cis mi hdod / 6

dei las rnams kyis dei[9] rnam par çes pa ñid der de lta bur hgyur ba cii phyir mi hdod la / cii phyir hbyuñ ba rnams su rtog /

gzhan na las kyi bag chags la /
/ hbras bu dag ni gzhan du rtog[10] /
/ gañ na bag chags yod pa der /
/ ci yi phyir na hdod mi bya / 7

/ sems can dmyal ba pa rnams kyi las gañ gis der hbyuñ ba dag de lta bur hbyuñ ba dañ / hgyur bar yañ rtog pai las dei bag chags [de] dag ñid kyi [6 B] rnam par çes pai rgyud la gnas te / gzhan [na] ma yin na / bag chags de gañ na yod pa de dag ñid la dei hbras bu rnam par çes par hgyur ba de hdra bar cii phyir mi hdod la / gañ na bag chags med pa der dei hbras bu rtog pa hdi la gtan thsigs ci yod / smras pa / luñ gi gtan thsigs yod de / gal te rnam par çes pa ñid gzugs la sogs par snañ gi / gzugs la sogs pai don ni med na gzugs la sogs pai skye mched yod par ni bcom ldan hdas kyis gsuñs par mi hgyur ro zhe na / hdi ni gtan thsigs ma yin te / hdi ltar /

gzugs sogs skye mched yod par ni /
/ des hdul ba yi skye bo la /
/ dgoñs pai dbañ gis gsuñs pa ste /
/ rdzus te byuñ[11] bai sems can bzhin / 8

dper na bcom ldan hdas kyis rdzus te byuñ bai sems can yod do zhes gsuñs pa yañ phyi ma la sems kyi rgyun mi hchad pa la dgoñs nas dgoñs pai dbañ gis gsuñs pa ste /

hdi na bdag gam sems can med /
/ chos hdi rgyu dañ bcas las byuñ /

zhes gsuñs pai phyir ro / / de bzhin du bcom ldan hdas kyis gzugs la sogs pai skye mched yod par gsuñs pa yañ de bstan pas hdul bai skye boi ched du ste / bka de ni dgoñs pa can no / / hdir ci las dgoñs çe na /

| raṅ gi sa bon gaṅ las su |
| rnam rig snaṅ ba gaṅ byuṅ ba |
de dag de yi skye mched ni |
rnam pa gñis su thub pas gsuṅs | 9

ji[12] skad du bstan par hgyur zhe na | gzugs su snaṅ bai rnam par rig pa raṅ gi sa bon hgyur bai bye brag tu gyur pa gaṅ las byuṅ bai sa bon de daṅ | snaṅ ba gaṅ yin pa de daṅ de dag ni dei mig daṅ | gzugs kyi skye mched du bcom ldan hdas kyi[s] go rims bzhin du gsuṅs so || de bzhin du reg byar snaṅ bai rnam par rig pai bar du raṅ raṅ gi sa bon hgyur bai bye brag tu gyur pai sa bon gaṅ las [7 A] byuṅ bai sa bon de daṅ | snaṅ ba gaṅ yin pa de daṅ de dag ni bcom ldan hdas kyis dei lus daṅ reg byai skye mched du go rims bzhin du gsuṅs te | hdi ni hdir dgoṅs pao |

de ltar dgoṅs pai dbaṅ gis bstan pa la yon tan ci yod ce na |

de ltar gaṅ zag[13] bdag med par
hjug par hgyur ro |

| de ltar bçad na gaṅ zag la bdag med par hjug par hgyur te | drug po gñis las rnam par çes pa drug hbyuṅ gi | lta ba po gcig po nas reg pa poi bar du gaṅ yaṅ med par rig nas gaṅ dag gaṅ zag la bdag med par bstan pas hdul ba de dag gaṅ zag la bdag med par hjug go |

gzhan du yaṅ |
bstan pai chos la bdag med par |
hjug hgyur |

gzhan du yaṅ zhes bya ba ni rnam par rig pa tsam ñid du bstan pa o || ji ltar chos la bdag med par hjug ce na | rnam par rig pa tsam hdi ñid gzugs la sogs pai chos su snaṅ bar hbyuṅ ste | gzugs la sogs pai mthsan ñid kyi chos gaṅ yaṅ med par rig nas hjug | gal te chos rnam pa thams cad du med na rnam par rig pa tsam zhes bya ba de yaṅ med pas de ji ltar rnam par bzhag ce na | chos ni rnam pa thams cad du med pa ma yin pas de ltar chos la bdag med par hjug par hgyur te |

brtags pai bdag ñid kyis | 10

gaṅ byis pa rnams kyis chos rnams kyi raṅ bzhin kun brtags pai bdag ñid des de dag bdag med kyi saṅs rgyas kyi spyod yul gaṅ yin pa brjod du med pai bdag ñid kyis ni med pa ma yin no || de ltar rnam par rig pa tsam yaṅ rnam par rig pa gzhan gyis kun

brtags pai bdag ñid kyis bdag med par rtog pai phyir rnam par rig pa tsam du rnam par bzhag pas chos thams cad la chos la bdag med par hjug pa yin gyi / yod pa de la yaṅ rnam pa thams cad du skur pas ni ma yin no / / gzhan du na ni rnam [7 B] par rig pa gzhan yaṅ rnam par rig pa gzhan gyi don du hgyur bas rnam par rig pa tsam ñid du mi hgrub ste / rnam par rig pa rnams don daṅ ldan pai phyir ro /

/ bcom ldan hdas kyis dgoṅs pa hdis gzugs la sogs pai skye mched yod par gsuṅs kyi / gzugs la sogs pai gaṅ dag yod bzhin du de dag rnam par rig pa so soi yul du mi hgyur ro zhes bya ba de ji ltar rtog par bya zhe na / hdi ltar /

de ni gcig na[14] aṅ yul min la /
/ phra rab rdul du du ma aṅ min /
/ de dag hdus pa aṅ ma yin te /
/ hdi ltar rdul phran mi hgrub phyir / 11

/ ji skad du bstan par hgyur zhe na / gaṅ gzugs la sogs pai skye mched gzugs la sogs pa[i] rnam par rig pa so soi yul yin du zin na de ni gcig pu zhig yin te / ji ltar bye brag pa rnams kyis cha ças can gyi ṅo bor brtags pai lta bu am / rdul phra rab du ma am / rdul phra rab de dag ñid hdus pa zhig tu hgyur graṅ na / gcig pu de ni yul ma yin te / cha ças rnams las gzhan pa cha ças can gyi ṅo bo gaṅ la aṅ mi hdzin pai phyir ro / / du ma aṅ yul ma yin te / rdul phra rab so so la mi hdzin pai phyir ro / / de dag hdus pa yaṅ yul ma yin te / hdi ltar rdul phra rab rdzas gcig tu mi hgrub pai phyir ro /

/ ji ltar mi grub ce na / hdi ltar

drug gis cig car sbyar ba[15] na /
phra rab rdul cha drug tu hgyur /

/ phyogs drug nas rdul phra rab drug gis cig car du sbyar na ni rdul phra rab cha drug tu hgyur te / gcig gi[16] go gaṅ yin pa der gzhan mi hbyuṅ bai phyir ro /

/ drug po dag ni[17] go gcig na /
/ goṅ bu rdul phran tsam du hgyur / 12

ji ste rdul phra rab gcig gi go gaṅ yin pa de ñid du drug po rnams kyi go yaṅ yin na ni des na thams cad go gcig pai phyir goṅ bu thams cad rdul phra rab tsam du hgyur te / phan tshun tha dad pa med pai phyir goṅ bu gaṅ yaṅ snaṅ bar mi hgyur ro /

[8 A] kha chei bye brag tu smra ba rnams ñes pa hdi hbyuñ du oñ ño zhes te / rdul phra rab rnams ni cha ças med pai phyir sbyor ba ma yin gyis / hdus pa dag ni phan thsun sbyor ro zhes zer ba de dag la hdi skad du / rdul phra rab rnams hdus pa gañ yin pa de dag las don gzhan nam gzhan ma yin no zhes brjod par byao /

/ rdul phran sbyor ba med na ni /
/ de hdus yod pa de gañ gis /
/ sbyor ba zhes bya bar bsñegs so /
/ cha ças yod pa ma yin pas /
/ dei sbyor mi hgrub ma zer cig / 13

/ ji ste hdus pa dag kyañ phan thsun mi sbyor ro zhe na / rdul phra rab gyi rnams ni cha ças med pai phyir sbyor ba mi hgrub bo zhes ma zer cig / hdus pa cha ças dañ bcas pa yañ sbyor bas[18] khas mi len pai phyir ro / / de bas rdul phra rab rdzas gcig pu mi grub bo /

/ rdul phra rab sbyor bar hdod kyañ ruñ mi hdod kyañ ruñ ste /
gañ la phyogs cha tha dad yod /
/ de ni gcig tu mi ruñ ño /

/ rdul phra rab kyi çar phyogs kyi cha yañ gzhan pa nas og gi chai bar du yañ gzhan te / phyogs kyi cha tha dad na dei bdag ñid kyi rdul phra rab gcig pur ji ltar ruñ /
grib dañ sgrib par ji ltar hgyur /

/ gal te rdul phra rab re re la yañ phyogs kyi cha tha dad pa med na ni ñi ma çar bai thse ños gzhan na ni grib mi hbab par ji ltar hgyur te / de la ni gañ du ñi ma mi hbab pai phyogs gzhan med do / gal te phyogs kyi cha tha dad par mi hdod na rdul phra rab la rdul phra rab gzhan gyis sgrib par yañ ji ltar hgyur / rdul phra rab gañ la yañ cha ças gzhan med na / gañ du oñ bai phyogs la gcig la gcig thog[s] par hgyur / thogs pa med na ni thams cad go gcig tu gyur pas hdus pa thams cad rdul phra rab tsam du hgyur te / de ni bçad zin to /

/ grib ma dañ sgrib pa rdul phra rab kyi ma yin yañ / ci goñ bui yin pa de ltar yañ mi hdod dam / rdul phra rab rnams las goñ bu gzhan zhig yin par hdod [8 B] dam ci na de dag dei yin smras pa yin no /

/ goñ bu gzhan min de dei min / 14

/ gal te rdul phra rab rnams las goṅ bu gzhan ma yin na de dag dei ma yin par grub pa yin no /

/ yoṅs su rtog pa hdi ni gnas pai khyad par te / gzugs la sogs pai mthsan ñid ni ma bkag na rdul phra rab ce am / hdus pa zhes bsam pa hdis ci zhig bya zhe na / de dag gi mthsan ñid gaṅ yin /

mig la sogs pai yul ñid daṅ /
/ sṅon po la sogs pa ñid do /

/ gaṅ mig la sogs pai yul sṅon po daṅ / ser po la sogs pa hdod pa de ci rdzas gcig pu zhig gam / on te du ma zhig ces de dpyad par bya o /

/ hdis ci zhig bya zhe na / du mai ṅes pa ni bçad zin to /

/ gcig na rim gyis hgro ba med /
/ zin daṅ ma zin cig car med /
/ ris chad du mar gnas pa daṅ /
/ mig gis mi sod[19] phra ba aṅ med / 15

/ gal te mig gi yul sṅon po daṅ ser po la sogs pa gaṅ yin pa de ris su ma chad de rdzas gcig por rtogs nas la rim gyis hgro bar mi hgyur te / goms pa gcig por bas thams cad du son pai phyir ro / / thsu rol gyi cha zin la pha rol gyi cha ma zin pa / cig car du mi hgyur te / dei thse zin pa daṅ mi zin pa de ma rigs so / / glaṅ po che daṅ rta la sogs pai ris su chad pa du ma gcig na hdug par mi hgyur te / gcig gaṅ na hdug pa de ñid na gzhan yaṅ hdug na de dag ris su chad par ji ltar ruṅ / de gñis kyis[20] gaṅ non pa daṅ ma non pa de dag gcig tu ji ltar ruṅ ste / bar na de dag gis stoṅ pa gzuṅ du[21] yod pai phyir ro / / gal te mthsan ñid tha dad pa ñid kyis rdzas gzhan kho nar rtog gi gzhan du ma yin na go / / chui skye bo phra mo rnams kyaṅ chen po dag daṅ gzugs mthsuṅs pas mig gis mi sod par [mi] hgyur ro / / dei phyir ṅes par rdul phra rab tha dad par brtag par bya ste / de dag [g]cig tu mi hgrub bo / / de ma [9 A] grub pas gzugs la sogs pa yaṅ mig la sogs pai yul ñid du mi grub ste / rnam par rig pa tsam du grub pa yin no /

/ thsad mai dbaṅ gis na yod dam med pa dmigs kyis[22] dbye bar hgyur la / thsad ma thams cad kyi naṅ na mṅon sum gyi thsad ma ni mchog yin no / / don de med na hdi ni bdag gi[23] mṅon sum mo sñam pa blo hdi ji ltar hbyuṅ zhe na /

mṅon sum blo ni rmi sogs bzhin /

don med par yaṅ zhes sṅar bstan pa ñid do /

/ de yaṅ gaṅ thse de yi thse

/ khyod kyi[24] don de mi snaṅ na /

/ de ni mṅon sum ji ltar hdod / 16

gaṅ gi thse yul hdi ñid ni bdag gis[25] mṅon sum mo sñam du mṅon sum gyi blo de byuṅ ba dei thse khyod kyi[26] don de mi snaṅ ste / yid kyi rnam par çes pas yoṅs su bcad pa daṅ / mig gi rnam par çes pa yaṅ dei thse hgags pai phyir ro / lhag par yaṅs kad cig mar smra bas de mṅon sum du ji ltar hdod / de ltar na dei thse gzugs daṅ ro la sogs pa de dag ni hgags zin to /

/ myoṅ ba med par yid kyi rnam par çes pa dran par mi hgyur bas don gdon mi za bar myoṅ bar hgyur te / de ni de mthoṅ ba yin no / de ltar dei yul gzugs la sogs pa mṅon sum du hdod do zhe na / myoṅ ba ni don dran pa[s] yin no zhes de ma grub ste / hdi ltar

dper na der snaṅ rnam rig bzhin /

bçad zin

nas / dper na don med par don du snaṅ ba mig gi rnam par çes pa la sogs pai rnam par rig pa hbyuṅ ba de bzhin de bçad zin to /

/ de las dran par zad /

rnam par rig pa de las dran pa daṅ mthsuṅs par ldan pa der snaṅ ba ñid gzugs la sogs pa la rnam par rtog pa yid kyi rnam par rig pa hbyuṅ ste / dran pa byuṅ ba las don myoṅ bar mi hgrub bo /

/ dper na rmi lam gyi rnam par rig pai yul yod pa ma yin pa de bzhin du / gal te gñid kyis ma log pai thse na yaṅ de ltar yin na ni de [9 B] kho na bzhin du de med par hjig rten raṅ raṅ gis khoṅ du chud pai rig na / de lta yaṅ ma yin te / dei phyir rmi lam bzhin du don dmigs pa thams cad don med pa ma yin no zhe na / de ni gtan thsigs su mi ruṅ ste / hdi ltar

rmi lam mthoṅ ba yul med par

/ ma sad par du rtogs[27] ma yin / 17

de ltar log par rnam par rtog pa la goms pai bag chags kyi gñid kyis log pai hjig rten ni rmi lam bzhin du yaṅ dag pa ma yin pai don mthoṅ ste / ma sad kyi bar du de med par ji lta ba bzhin du rtogs pa ma yin gyi / gaṅ gi thse dei gñen po hjig rten las hdas pa rnam par mi rtog-pai ye çes thob nas sad par gyur pa dei thse dei rjes las[28] thob pa dag pa hjig rten pai ye çes de mṅon du gyur nas yul med par ji lta ba bzhin du khoṅ du chud de de ni mthsuṅs so /

/ gal te raṅ gi rgyud gyur pai khyad par ñid las sems can rnams kyi don du snaṅ bai rnam par rig pa byuṅ gi don gyi khyad pa las ma yin na / rten pa de daṅ bçad pa de med pas sdig pai grogs po daṅ / dge bai bçes gñen la brten[29] pa daṅ / dam pa daṅ dam pa ma yin pai chos mñan pa las sems can rnams kyi rnam par rig pa ṅes pa ji ltar grub par hgyur /

gcig la gcig gi dbaṅ gis na /
/ rnam par rig pa phan thsun ṅes /

sems can thams cad kyi rnam par rig pa phan thsun gyi dbaṅ gis phan thsun du rnam par rig pa rnams ṅes par hgyur te / ci rigs su sbyar ro / / gcig la gcig ces bya ba ni phan thsun no / / dei phyir rgyud gzhan gyi[30] rnam par rig pai khyad par las rgyud gzhan la rnam par rig pai khyad par byuṅ gi / don gyi khyad par las ni ma yin no /

/ dper na rmi lam gyi rnam par rig pai don med pa bzhin du gal te gñid kyis ma log pai yaṅ de lta na gñid kyis log pa daṅ ma log pa ni dge ba daṅ mi dge bai las kun tu dpyad pai hbras bu phyi ma la hdod pa daṅ mi hdod par hdra bar cii phyir mi hgyur / [10 A]

/ sems ni gñid kyis non pas na /
/ de phyir rmi daṅ hbras mi mthsuṅs / 18

/ de ni hdir rgyu yin gyi don yod pa ni ma yin no /

/ gal te hdi dag rnam par rig pa tsam du zad na gaṅ la yaṅ lus daṅ ṅag kyaṅ med pas çan pa la sogs pas gsod pa na lug la sogs pa hchi bar ji ltar hgyur / hchi ba de des ma byas na ni çan pa la sogs pa srog gcod pai kha na ma tho ba daṅ ldan par ji ltar hgyur zhe na /

hchi ba gzhan gyi rnam rig gi[31] /
/ bye brag las te[32] dper bya na /
/ hdre la sogs pai yid dbaṅ gis /
/ gzhan gyi dran ñams hgyur sogs bzhin / 19

/ dper na hdre la sogs pai yid kyi[33] dbaṅ gis gzhan dag gi[34] dran pa ñams pa daṅ / rmi ltas su mthoṅ ba daṅ / hbyuṅ poi gdon phab par hgyur ba daṅ / rdzu hphrul daṅ ldan pai yid kyi dbaṅ gis te / dper na hphags-pa ka tai bu chen poi byin gyis brlabs kyis sa ra ṇas[35] rmi ltas su mthoṅ ba daṅ / draṅ sroṅ dgon pa pai yid hkhrugs pas thags bzaṅ rigs[36] bzhin du gzhan gyi rnam par

rig pai bye brag gis sems can gzhan gyi srog gi dbaṅ po daṅ mi mthun pai hgyur ba hga hbyuṅ ste / des bskal pa hdra bai rgyud kyi[37] rgyun hchad pa zhes bya ba hchi bar rig par bya o /

/ draṅ sroṅ khros pas[38] dan ta kai /
/ dgon pa ji ltar stoṅ par hgyur /

gal te gzhan gyi rnam par rig bye[39] brag gi[s] sems can dag hchi bar mi hdod na yid kyi ñes pa kha na [ma] tho ba chen po daṅ bcas pa ñid du sgrub pa na / bcom ldan hdas kyis khyim bdag ñe bar hkhor la bka stsal pa / khyim bdag khyod kyis danta kai dgon pa daṅ / ka liṅgai dgon pa daṅ / ma taṅgai dgon pa de dag ci zhig gis stoṅ pa daṅ / gtsaṅ mar gyur pa ci thos zhes rmas pa daṅ / des gau ta ma draṅ sroṅ rnams khros pas de ltar gyur ces thos so zhes gsol to /

/ yid ñes kha na ma tho cher /
/ ji ltar de yis[40] hgrub par hgyur / 20

/ gal te hdi ltar rtog ste / de la dga ba [10 B] mi ma yin pa de dag gis de na gnas pai sems can rnams kha btag gi / draṅ sroṅ rnams kyi yid hkhrugs pas dogs pa ni ma yin no zhe na / de ltar na las des lus daṅ ṅag gi ñes pa rnams pas yid kyi ñes pa ches kha na ma tho ba chen po daṅ bcas par hgrub par ji ltar hgyur te / dei yid hkhrugs pa tsam gyis sems can de sñed hchi bar hgrub bo /

/ gal te hdi dag rnam par rig pa tsam du zad na gzhan gyi sems rig[41] pas ci gzhan gyi sems çes sam on te mi çes çe na / hdis ci zhig bya / gal te mi çes na ni gzhan gyi sems rig pa zhes kyaṅ ci skad du bya / ji ste çes na yaṅ /

gzhan sems rig pai[42] çes pa ni /
/ don bzhin ma yin ji ltar dper /
/ raṅ sems çes pa[43] /

/ de yaṅ ji ltar don ji lta ba bzhin du ma yin zhe na /

saṅs rgyas kyi /
spyod yul ji bzhin ma çes phyir / 21

ji ltar de brjod du med pai bdag ñid du saṅs rgyas kyi spyod yul du gyur pa de ltar des ma çes pai phyir de gñi ga yaṅ don ji lta ba bzhin ma yin te /-log par snaṅ bai phyir ro / / gzuṅ ba daṅ hdzin pai rnam par rtog pa ma spaṅs pai phyir ro / / rnam par rtog pa ma spaṅs pai phyir ro / / rnam par rig pa tsam gyi rab

tu dbye ba[i] rnam par ṅes pa mtha yas la gtiṅ mi dpog çiṅ zab pai /

rnam rig tsam du grub pa hdi /
/ bdag gis bdag gi mthu hdra bar /
/ byas kyi de yi rnam pa kun /
/ bsam yas /

bdag hdra bas rnam pa thams cad ni bsam par mi nus te / rtog gei spyod yul ma yin pai phyir ro / / o na de rnam pa thams cad du sui spyod yul yin sñam pa la /

saṅs rgyas spyod yul lo 22

zhes bya ba smos te / de ni saṅs rgyas bcom ldan hdas rnams kyi spyod yul yin te / ҫes bya thams cad kyi rnam pa thams cad la mkhyen pa thogs pa mi mña bai phyir ro /

/ slob dpon dbyig gñen gyi mdzad pai ñi çu pai hgrel pa rdzogs so / [11 A] rgya gar gyi mkhan po dzina mitra daṅ çī lendra bo dhi daṅ / zhu chen gyi lo tsā ba ban de ye çes sdes zhus te gtan la phab pa /

NOTES.

(1) Pour le texte de la première stance voir p. 67, n. 7.
(2) Comm. *hgyur-te.*
(3) Édition du texte *de dag gi.*
(4) Texte *hdi.*
(5) Rouge *bde bas.*
(6) Rouge *de dag gis.*
(7) Sic Xyll.
(8) Édition du texte *hdod na go.*
(9) Rouge *hder.*
(10) Comm. *rtogs.*
(11) Édition du texte *hbyuṅ.*
(12) Xyll. *hdi.*
(13) Xyll. *gaṅ zag la.*
(14) Édition du texte *gcig la.*
(15) Comm. *bas.*
(16) Rouge *gcig gis.*
(17) Comm. *dag kyaṅ.*
(18) Sic Xyll.
(19) Texte *gsod.*
(20) Rouge *kyis.*
(21) Sic Xyll.
(22) Rouge *nu*, Noir *ṅu.*
(23) Ci-dessous *bdag gis.*
(24) Texte *kyi*, Comm. *kyis.*
(25) Ci-dessus *gi.*
(26) Xyll. *kyis.*
(27) Comm. *rtog.*
(28) Sic Xyll.
(29) Sic Xyll.
(30) Xyll. *gyis.*
(31) Édition du texte *rnam rigs kyis*; Comm. *rnam par rig gi*, sans séparation des pādas.
(32) Comm. *de.*
(33) Xyll. *kyis.*
(34) Xyll. *gis.*
(35) Rouge *sa ra ṇa sa.*
(36) Sic Xyll.
(37) Xyll. *kyis.*
(38) Comm. *khros pai.*
(39) Rouge *byed.*
(40) Ed. du texte *de yis ji ltar.*
(41) Xyll. *rigs.*
(42) Comm. *rig pas.*
(43) Ed. du texte *çes pas.*

II.

Le Grand Véhicule enseigne (1) que le triple monde (*dhātu*) n'est qu'idée (*vijñaptimātra*) (2), d'après le Sūtra : « Ô fils du Victorieux, ce triple monde est seulement pensée (*cittamātra*) » (3). — Pensée (*citta*), esprit (*manas*), connaissance (*vijñāna*), idée (*vijñapti*) sont synonymes (4). — « Pensée » (*citta*) doit s'entendre « [pensée] accompagnée de ses succédanés » (°*saṃprayukta*) (5). « Seulement », pour nier l'objet (*artha*) [de la pensée].

La connaissance (*vijñāna*) elle-même apparaît comme objet (6) ; de même que, par exemple les *taimirikas* [c'est-à-dire les personnes atteintes de certaine ophtalmie] voient des cheveux, lune, etc. inexistants : il n'y a aucun objet.

1. « Tout cela n'est qu'idée, laquelle apparaît comme objets qui n'existent pas ; comme, par exemple, les *taimirikas* voient des cheveux, lune, etc., inexistants » (7).

---

(1) Littéralement : « Il est établi dans le Grand Véhicule... », *mahāyāne vyavasthāpyate*.

(2) *rnam par rig pa tsam*. — Même expression *Bodhicaryāvatāra*, ix.30 (p. 411.10). On a, plus fréquemment, *vijñānamātra*.

(3) *cittamātraṃ bho jinaputrā yad uta traidhātukam* ; Daśabhūmaka, cité notamment *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25, *Madhyamakāvatāra*, vi, 83.

(4) Voir *Abhidharma* cité *Dharmasaṃgraha*, note p. 69.

(5) *saṃprayukta* = *dan mthsuṅs ldan pa*, voir Wassilief, p. 241, n. 1 (p. 265). — Les *vijñaptiviprayukta*, *Madhyamakavṛtti*, xxii, 11, xxv, 3.

(6) Comparer *Tātparyaṭīkā*, p. 54.7 : *bhrāntaṃ vijñānaṃ svākāram eva bāhyatayā ālambate*.

(7) Le commentaire ne contient pas, tel quel, le texte de cette première stance :

hdi dag rnam par rig tsam ñid /
/ yod pa ma yin don snaṅ phyir /
/ dper na rab rib can dag gis /
/ skra zla la sogs med mthoṅ bzhin /

L'original nous est connu par une citation du Lokatattvanirnaya, traité de *Haribhadra*, édité par L. Suali, G. S. A. I., 1905, p. 283.

vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt

Ici on objecte :

2. « Si l'idée n'a pas d'objet, il n'y aura détermination ni de lieu (1), ni de temps ; la pensée [c'est-à-dire la représentation] ne sera pas indéterminée [, c'est-à-dire variée] (2) ; [les choses, irréelles], ne feront pas leur action ».

Comment cela ? Si l'idée de couleur, etc. (3) se produit sans qu'existe l'objet, couleur, etc., et ne vient pas de l'objet, couleur, etc., — on demande [1°] pourquoi cette idée se produit en tel ou tel lieu, et non pas partout ? [2°] [pourquoi], en tel lieu, elle se produit à certain moment, et non pas toujours ? [3°] [pourquoi] il y a indétermination de la pensée pour tous ceux qui sont en ce temps et lieu, et non pas [indétermination de la pensée] pour quelques-uns seulement ? (4) [pourquoi], comme des cheveux, etc. apparaissent à la pensée des *taimirikas*,

---

yathā taimirikasyāsatkeśakīṭādidarśanam

Le MS. porte : ... *asamarthāvabhāsanāt*... *taimirikasycha kośa°*. — *kīṭa* parait préférable à *candra*.

L'école ne nie pas l'apparence (*avabhāsa*, *nirbhāsa*) comme telle :

nirbhāsate hi yad rūpaṃ naiva tat pratiṣidhyate
vedyamānasya no yuktaṃ kasya cit pratiṣedhanam

Nyāya cité dans *Abhisamayālaṃkārāloka*, p. 121 de mon MS.

(1) *yul* = *deśa*, comme le prouvent le contexte et la discussion *Nyāyavārttika*, p. 529, à laquelle se reportera le lecteur.

(2) Il n'y aura pas *cittāniyama*, c'est-à-dire *vijñānabheda*, variété dans la représentation, voir ci-dessous n. 4.

(3) *rūpa* peut être traduit *couleur*, plus exactement ce qui est objet de l'œil, le *visible*.

(4) La version qui parait d'abord s'imposer est, en effet, la suivante *taddeśakālapratiṣṭhit[ānāṃ] sarveṣāṃ cittāniyamaḥ, na keṣāṃ cit*. La pensée des *taimirikas*, qui sont le petit nombre, est déterminée : ils voient partout des cheveux, des mouches, etc. La pensée du grand nombre est indéterminée ; elle varie suivant le lieu et le temps : ce serait le contraire si l'objet n'existait pas. — Voir p. 71.16.

La « non détermination relativement à la pensée » (*sems la ṅes pa med pa*), c'est ce que le *Nyāyavārttika* appelle *vijñānabheda*, variété de la connaissance, voir p. 70, n. 1.

ils n'apparaissent pas aux autres ? ; [4°] pourquoi les cheveux, mouches, etc., vus par les *taimirikas*, ne font pas action de cheveux, tandis que les autres [cheveux], qui ne sont pas les [cheveux vus par les *taimirikas*], font leur action ? De même les aliments, boissons, vêtements, poisons, armes vus en rêve ne font pas l'action d'alimenter, d'abreuver, etc., tandis que les autres [aliments, etc.], qui ne sont pas ceux [vus en rêve], font leur action. Une ville de gandharvas (un château de nuages), n'existant pas, ne fait pas action de ville ; mais bien les autres villes. Or ces [vraies villes, vrais cheveux, etc.], si l'objet n'existe pas, sont semblables, pour l'inexistence, [aux villes irréelles, aux cheveux illusoires, aux visions des rêves]. — Donc, [objecte-t-on, si l'objet n'existe pas, si l'idée seule existe], on ne peut rendre compte ni de la détermination locale et temporelle [de l'idée], ni de l'indétermination de la pensée, ni de l'efficacité [reconnue aux choses que le monde regarde comme réelles].

L'auteur répond : Il est faux qu'on ne puisse pas en rendre compte. En effet [, sans que l'objet existe],

3 a-b. « Il est prouvé qu'il y a détermination locale, etc. (1), comme dans le rêve ».

Dans les visions du rêve aussi, sans qu'aucun objet existe, apparaissent [, parfois et] çà et là, village, jardin, homme, femme, et non pas toujours [, ni partout]. Il est donc prouvé qu'il y a détermination locale, etc. [de l'idée], en l'absence d'objet.

3 b-c. « La pensée aussi est indéterminée (2), comme pour les Pretas ».

C'est-à-dire : « Il est prouvé que la pensée... ». —

(1) deśādiniyama. — (2) Je comprends : *cittāniyama* = *vijñānabheda*.

« Comme pour les Pretas », parce qu'il y a similitude de nature avec les Pretas. — Comment cela est-il prouvé ?

3 c-d. « De même que tous voient les rivières pleines de pus, etc. »

Les Pretas (1) qui se trouvent dans une même condition de rétribution des actes, voient tous également les rivières pleines de pus, et non pas un seul [Preta]. De même que pleines de pus, de même pleines d'urine, de vomissement, de sang (?), de salive, de mucus ; de même ils se voient gardés par des hommes portant des bâtons et des couteaux. Tel est le sens de « etc. ».

Il est donc prouvé que, même si les idées n'ont pas d'objet, la pensée est indéterminée (2).

4 a. « Il y a efficacité, comme dans le *svapnadoṣa* ».

Comme, par exemple, dans le rêve, sans qu'il y ait union sexuelle, il y a *svapnadoṣa* consistant dans l'effusion du sperme.

Donc, par des exemples appropriés, les quatre points,

---

(1) Comparer *Nyayavārttika*, p. 528.12 asaty (apy) arthe vijñānabhedo dṛṣṭa iti cet. atha manyase yathā tulyakarmavipākotpannāḥ pretāḥ pūyapūrṇāṃ nadīṃ paśyanti na tatra nady asti na pūyaṃ na hy ekaṃ vastv anekākāraṃ bhavitum arhati dṛṣṭaś ca vijñānabhedaḥ. kecit tām eva jalapūrṇāṃ paśyanti kecid rudhirapūrṇām ity ato 'vasīyate yathā 'dhyāse (? nimittāpekṣam asati bāhye nimitte vijñānam eva tathotpadyate. — Lire *yathabhyasanimitta*°).

L'argument tiré des illusions optiques, etc., n'est pas concluant, car on peut supposer quelque défaut de l'objet, de l'organe ou de l'esprit (*viṣayendriyamanodoṣa*) ; mais, pour les Pretas qui voient du sang ou les hommes voient de l'eau, on ne peut supposer un « défaut » : ils sont trop (*doṣanimittatvād bahūnām anuvṛtter abhāvāt*). — La pensée est donc variée, non en raison de l'objet, mais en raison des prédispositions de la pensée même (*tasmād anādivāsanāvaicitryalabdhajanmatayārthanirapekṣa eva vicitrakārā buddhaya udayante vyayante ca*). — Voir *Tatparyaṭīka*, p. 468.

L'exemple des Pretas est allégué dans le Siddhānta de Mañjughoṣahāsa, Wassilieff, p. 308 (338), dans *Madhyamakavatāra*, vi, 70 (p. 164).

(2) C'est-à-dire : « is not separately self-determined for each individual » (F. W. Thomas).

détermination locale et temporelle, etc., sont justifiés [dans l'hypothèse de l'inexistence de l'objet].

4 b. « Tous les êtres sont comme l'enfer ».

C'est-à-dire : « Il est démontré que ... ». — « Comme l'enfer », parce qu'ils sont semblables à ceux qui sont dans les enfers.

Comment cela ?

4 c-d. « En raison de la vision [qu'on a en enfer] des gardiens des enfers, etc., et des tourments qu'ils infligent ».

Par exemple, dans les enfers, les damnés voient les gardiens des enfers, etc. : il est donc démontré qu'il y a détermination locale et temporelle [en l'absence d'objet]. — Par « etc. », il faut entendre qu'ils voient des chiens, des corbeaux (1), des murs d'acier (2), etc., aller et venir ; tous les voient et non pas un seul. — Et par ces [choses qu'ils voient], ils sont tourmentés : mais, en réalité, les gardiens des enfers, etc., n'existent pas, et tout cela se passe en raison de la rétribution semblable des actes propres [des damnés].

Les quatre points susdits, détermination locale et détermination temporelle, etc., doivent être tenus comme prouvés par ce nouvel exemple.

Mais, dira-t-on, pourquoi n'admettez-vous pas que les gardiens des enfers, les corbeaux, les chiens, etc. soient vraiment des êtres (*sattva*) (3) ?

— Parce que cela est impossible (*ayukta*). Impossible

---

(1) Comp. la Lettre amicale, st. 80, JPTS. 1886, p. 24.

(2) *ayasprākāra*, Mahāvastu, i. 9, 14.

(3) Comparer la discussion *Kathāvatthu*, XX, 3 : *natthi nirayesu nirayapālā ti ?* — Les Andhakas nient l'existence des gardiens des enfers en s'appuyant sur le texte : *na Vessabhū no pi ca Pettirājā | Somo Yamo Vessavaṇo ca rājā | sakāni kammāni hananti tattha...*

qu'ils soient des damnés (1) : parce qu'ils n'éprouvent pas la même souffrance (2). — [Direz-vous qu'] ils sont des damnés, parce qu'ils se font du mal les uns aux autres ?. — Alors, ils ne sont plus gardiens des enfers. D'ailleurs, ayant les mêmes figure corporelle, dimension et force, comment ne périraient-ils point s'ils se font du mal les uns aux autres ? Ne supportant même pas la souffrance de la chaleur sur le plancher de fer rouge, comment y feront-ils du mal à autrui ? Sans être des damnés, comment naîtraient-ils en enfer ?

Mais, dira-t-on, de même qu'il naît des animaux au ciel (3), de même il naît, en enfer, des animaux, des gardiens des enfers qui sont une espèce de Pretas, etc.

[L'auteur répond :]

5. « Il n'y a pas d'animaux en enfer comme il en naît au ciel ; il ne s'y trouve pas non plus de Pretas. Car les [animaux ou Pretas] n'éprouvent pas la douleur qui s'y trouve, comme [les animaux jouissent du bonheur du ciel] ».

Les animaux qui naissent au ciel, y naissent par un acte qui doit être rétribué par le bonheur du [ciel] dans le monde-réceptable (4) ; ils éprouvent le bonheur qui s'y trouve. Mais les gardiens des enfers, etc. n'éprouvent pas de même la souffrance de l'enfer. Il ne convient donc pas qu'il naisse des animaux en enfer ; il ne s'y trouve

(1) Si on n'admet pas notre correction (*dmyal ba par*) : « Impossible qu'ils soient en enfer. »

(2) *tathā duḥkhasya tair ananubhavāt.*

(3) Comparer *Kathāvatthu*, XX. 4 *atthi devesu tiracchānagatā ti ?* — Notre auteur croit, comme les Andhakas, qu'il y a des animaux au ciel. D'après Buddhaghosa : *devesu Erāvaṇâdayo devaputtā hatthivaṇṇaṃ assavaṇṇaṃ vikubbanti.*

(4) *te bhājanaloke tatsukhavedanīyena karmaṇā tatra bhavanti* (*utpadyante*).

pas non plus une espèce de Pretas [qui seraient les gardiens des enfers].

Mais, dira-t-on, en vertu des actes des damnés, se produisent, chez les [Pretas, etc.] nés en [enfer], de tels caractères : en vertu desquels, couleur, figure corporelle, dimension, force, ils reçoivent le nom de gardiens des enfers, etc. De même pour les diverses actions que [ces gardiens] paraissent faire, étendre la main, etc. ; tout cela, pour effrayer [les damnés]. — Et comme les allées et venues des montagnes (1) en forme de bélier, comme la vue en haut et en bas des épines du bois de cotonnier (śālmalī) d'acier, il est faux que ces [caractères des gardiens des enfers, leurs gestes, etc.] n'existent pas.

6. « Si on admet que c'est en raison de l'acte des [damnés] que les [Pretas, etc.] nés en [enfer y] naissent et sont tels, pourquoi ne pas admettre que c'est la connaissance [idée, *vijñāna*] ? » (2).

Pourquoi ne pas admettre que c'est la connaissance même qui s'y trouve et qui s'y trouve telle en raison de ses actes ? pourquoi croire à des apparitions réelles [, distinctes de la connaissance, gardiens des enfers, etc.] ? (3)

7. « Vous supposez que la trace de l'acte est ailleurs, ailleurs l'effet [de la trace] : pourquoi ne pas admettre que là où est la trace, là [est son effet] ? » (4)

---

(1) Le xyl porte *ri-dags* = *ri-dvags* = *mṛga*, *paśu* = les allées et venues de la bête en forme de bélier. — Peut-on lire *ri-dag* = montagnes? Comparer la description de l'enfer *Saṃghāta*, Mhv. i, 13, 13, JPTS. 1886, p. 22.

(2) yadi tatkarmaṇā tatrotpannā utpadyante ca tathā ca bhavantītīṣṭaṃ vijñānaṃ kasmān neṣyate. — tatkarmaṇā = nārakakarmaṇā ?

(3) tatkarmabhis tatra vijñānam eva tatra tathāvidham bhavatīti kasmān neṣyate. kasmād utpannāḥ (narake nirayapālā utpannāḥ ?) kalpyante.

(4) La première ligne est citée dans *Nyāyavārttika*, p. 529.7.
karmaṇo vāsanānyatra phalam anyatra kalpyate.

L'acte des damnés en raison duquel vous pensez que les [Pretas] nés en [enfer y] naissent tels et s'y trouvent tels, les traces de cet acte résident dans la série intellectuelle (*vijñānasaṃtāna*) des [damnés] mêmes ; et non pas ailleurs. Ceux en qui résident ces traces, en ceux-là seuls tout pareillement se produit un état de connaissance, effet de ces [traces]. Pourquoi ne pas l'admettre ? Quelle raison de cette hypothèse que l'effet se trouvera là où n'est pas la trace ?

Il y a, dira-t-on, une raison scripturaire. Si c'était la connaissance même qui apparût comme « visible », *rūpa* [, « audible »], etc. ; s'il n'existait pas d'objet réel (*artha*), « visible », etc., Bhagavat n'aurait pas enseigné l'existence des *āyatanas*, « visible », etc.

Cette raison n'en est pas une.

8. « C'est intentionnellement (1) que Bhagavat a enseigné l'existence des *āyatanas* aux hommes que cet [enseignement] doit convertir ; — comme [il a enseigné l'existence] des « êtres de naissance surnaturelle » (*aupapāduka sattva*).

De même que Bhagavat a enseigné : « Il y a des êtres de naissance surnaturelle », intentionnellement, ayant en vue le non-anéantissement (*uccheda*) de la pensée dans l'avenir (2), — car il est dit :

« Il n'y a ni moi, ni être (*sattva*) : ces phénomènes (*dharma*) sont produits par causalité » ; (3) —

de même Bhagavat a enseigné l'existence des *āyatanas* pour les hommes que cet enseignement doit convertir.

---

(1) *abhisaṃdhi*, *abhiprāyavaśāt*.

(2) Car ces êtres naissent sans génération, par la seule pensée de la vie antérieure.

(3) Puisqu'il n'existe pas de *sattva*, il n'existe pas de *sattva aupapāduka*. — Ces deux pādas sont cités *Madh vṛtti* 355.4.

Le texte allégué est donc intentionnel. — Comment cela ? dira-t-on (1).

9. « Sa propre semence d'où [elle naît], et la forme sous laquelle l'idée se manifeste, ces deux sont désignées par le Muni comme son double *āyatana* ».

Comment montrerez-vous çela ? dira-t-on.

Bhagavat désigne respectivement, comme *āyatana* de l'œil (*cakṣurāyatana* = the seeing eye itself) (2) et comme *āyatana* du « visible » (*rūpāyatana*), la semence d'où est produite l'idée qui apparaît comme « visible » (laquelle idée porte le caractère de sa semence), et cette apparition même [comme « visible »] (3). De même [pour quatre autres couples d'*āyatanas*] jusqu'à l'*āyatana* du tact (*kāyāyatana*) et l'*āyatana* du « tangible » (*spraṣṭavya*). — Telle est ici l'intention [: le terme *āyatana* désigne des phénomènes tout subjectifs].

Mais, dira-t-on, quel avantage comporte cet enseignement intentionnel ?

10 a-b. « Ainsi on entrera dans [la doctrine de] l'irréalité de l'individu (*pudgalanairātmya*) ».

Par cette manière de s'exprimer [de Bhagavat], on entre dans le *pudgalanairātmya*. Quand ils savent que, la connaissance étant produite par un des six couples (4), il n'existe pas un être unique qui voit .... *jusque* : un être qui touche, ceux qui doivent être convertis par l'enseigne-

---

(1) atra kuto 'bhiprāya iti cet.

(2) Voir Aung et C. Rhys Davids, Compendium.

(3) En d'autres termes, *rūpāyatana* = l'idée en tant qu'elle apparait (*snaṅ-ba*, *ābhās*) comme « visible » ; *cakṣurāyatana* = la cause de cette forme spéciale de l'idée. — Voir *Abhisamayālaṃkāra* (p. 98 de mon MS.) : yad vijñānaṃ (dhi jñānam ?) tat ṣaḍindriyam, jñānasyaiva tadākāreṇa pratibhāsanāt.

(4) drug po gñis las ?? En ajoutant le *mana* et le *dharmāyatana*.

ment du *pudgalanairātmya* entrent dans le *pudgalanairātmya*.

10 b-d. « Si [Bhagavat] enseignait autrement, on entrerait dans [la doctrine de] l'irréalité des choses (*dharmanairātmya*) ».

Autrement, c'est-à-dire si [Bhagavat] enseignait l'idée pure (*vijñaptimātra*).

Comment, dira-t-on, entrerait-on dans le *dharmanairātmya* ?

Cette même idée pure (*vijñaptimātram etad eva*) se produit apparaissant comme chose (*dharma*), « visible », etc. : sachant [donc] qu'il n'existe aucune chose ayant le caractère de « visible », etc., on entrerait [dans le *dharmanairātmya*].

Mais, dira-t-on, si la chose (*dharma*) n'existe d'aucune manière, comment peut-on établir l'idée pure, car elle aussi n'existe pas ? (1)

Il est faux que la chose n'existe d'aucune manière. De la sorte, on entrerait dans le *dharmanairātmya*, [dans la doctrine de l'irréalité des choses].

10 d. « pour autant qu'il s'agit de leur réalité [, c'est-à-dire de leur manière d'être] imaginaire » (2).

Sans doute, les choses (*dharmāḥ*) sont irréelles (*nirātmānaḥ*) de cette réalité (*ātman*, manière d'être) qui consiste dans la nature propre (*svabhāva*, essence) imaginée par les sots (3) ; mais elles ne sont pas sans exister de l'indicible manière d'être qui est du domaine des Bouddhas.

De la sorte, le *cittamātra* [c'est-à-dire la doctrine de

(1) yadi sarvathā dharmo na vidyate vijñaptimātram iti tasyāpy avidyamānatvāt katham vyavasthāpyate.

(2) kalpitātmanā.

(3) yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvaparikalpitātmā tena te (dharmā) nirātmānaḥ.

l'idée pure] se trouve établi en raison de la connaissance qu'on a de l'irréalité (*nairātmya*) de l'idée pure elle-même en ce qui concerne la réalité qui lui est imaginairement [attribuée] par une autre idée ; et on entre par là dans le *dharmanairātmya* de toutes choses [, dans la doctrine de l'irréalité en tant que choses de toutes choses] : [l'idée pure] existe, sans doute, mais non pas avec [ou par] attribution quelconque [d'essence] (1). S'il en était autrement, l'idée devenant l'objet d'une autre idée, on n'aurait plus l'idée pure : les idées auraient, en effet, un objet (*artha*) (2).

Mais, dira-t-on, que Bhagavat ait eu cette intention en enseignant l'existence des *āyatanas*, « visible », etc., il s'ensuivra que les « visible », etc. ne sont pas l'objet (*viṣaya*) des connaissances particulières (*prativijñapti*). — Comment s'assure-t-on de cette thèse ?

11. « S'il est un, il n'est pas objet (*viṣaya*) ; il n'est pas non plus multiple, consistant en atomes ; ni non plus ces [atomes] agglomérés, car l'atome n'est pas prouvé comme tel ».

Comment montrerez-vous cela ? dira-t-on.

L'*āyatana*, « visible », etc., qui serait l'objet de chaque connaissance, visuelle, etc., est ou bien un, étant de la nature d'un tout (*avayavin*) comme l'imaginent les Vaiśeṣikas, ou bien plusieurs atomes, ou ces mêmes atomes agglomérés (*saṃhata ?*). Or l'un n'est pas l'objet : car on ne saisit nulle part un tout (*avayavirūpa*) qui soit autre que les parties. Le multiple n'est pas objet : car on ne le saisit pas dans les atomes un à un. Et les [atomes] agglomérés ne sont pas objet, car l'atome n'est pas prouvé comme tel, comme chose une (*ekadravya*).

(1) Laṅkāvatāra, p. 73 ₃ samāropāpavādo hi cittamātre na vidyate.
(2) Il n'y a dans l'idée pure, le « rien qu'idée », ni sujet, ni objet.

Comment n'est-il pas prouvé ? dira-t-on.

Comme il suit :

12 a-b. « S'il est uni en même temps à six [atomes], l'atome sera de six parties » (1).

Si, des six directions, il est uni en même temps à six atomes, l'atome sera de six parties (*aṃśa*), car à la place d'un [atome], un autre ne se trouve pas.

12 c-d. « Si les six [atomes] sont à la même place, un corps massif (*piṇḍa*) ne sera qu'un atome » (1).

Que si, à la même place où se trouve un atome sont aussi les six atomes, tous ayant une seule et même place, tous les corps massifs ne seront qu'atome. Puisque les [atomes] ne sont pas distincts, aucune masse ne se manifestera.

Les Vaibhāṣikas du Kaṣmīr signalent ce défaut. Les atomes, disent-ils, ne s'unissent pas (*yujyante*), parce qu'ils n'ont pas de parties (*niravayavatvāt*) ; mais, agglomérés (*saṃhatāḥ*), ils s'unissent les uns aux autres.

Ils auront à nous dire si les atomes agglomérés sont autres ou non autres que les [atomes].

13 a-b. « Si les atomes ne s'unissent pas, comment (*kena*) les [atomes] agglomérés [s'uniront-ils] ? »

---

(1) ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā
ṣaṇṇām apy ekadeśatve piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ

Bodhicaryavatāra, ix, 87, p. 503.7 (*uktam ācāryapadaiḥ*) avec la variante *saṇṇāṃ samānadeśatvat* ; Sarvasiddhānta, iii, 12 : *ṣaṭkoṇayugapad... kiṃ na syād aṇumātrakam.* — Voir *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 16.5 (*Muséon* 1901, p. 179 et sources citées) ; les explications Nyāyabhāṣya, iv, 2, 24 ; Vārttika, pp. 521 (... *yoge samanadesatve* ; Tātparya, p. 459 9 ; Kandalī, p. 41-43. — D'après Wassilieff (p. 303) la première ligne vise les Sautrāntikas, la seconde les Vaibhāṣikas. — L'Abhidharmakośavyākhyā (Burn. fol. 61) nous apprend que les Vaibhāṣikas nient le *digbhāgabhedavattva* (division spatiale) de l'atome : l'admettre, c'est sacrifier son *niravayavatva* (absence de parties).

Il faut suppléer le mot « s'uniront ».

13 c-d. « Ne dites donc pas que leur union est impossible (*na sidhyate*) parce qu'ils n'ont pas de parties ».

Mais, diront [les Vaibhāṣikas], bien qu'agglomérés, ils ne sont pas unis. — Ne dites pas que les atomes ne peuvent s'unir parce qu'ils n'ont pas de parties, car vous n'admettez pas que le(s) groupe(s), même composés de parties (*sāvayava*), s'unissent.

Par conséquent, l'atome, chose une (*ekadravya ?*), n'est pas prouvé.

Qu'on admette d'ailleurs, ou qu'on n'admette pas l'union des atomes,

14 a-b. « Ce en quoi il y a division en parties spatiales [en d'autres termes, ce qui est étendu], il est inadmissible que cela soit un » (1).

La partie (*bhāga*) orientale (*pūrvadig°*) de l'atome est autre, ... la partie du nadir est autre. Les parties spatiales (*digbhāga*) étant différentes (*bheda*), l'atome, qui en consiste (*tad-ātman*), comment sera-t-il un ?

14 c. « Comment y aura-t-il ombre et occultation ? » (2)

Si, pour chaque atome même, il n'y a pas division spatiale (*digbhāgabheda*) (3), comment, au moment du lever du soleil, l'ombre portera-t-elle (4) sur un autre côté

---

(1) *digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate*
cité comme *nyāya* dans *Bodhicaryāvatāra*, ix, 87 et traduit en tibétain sous une forme non métrique; et dans *Nyāyavārttika*, p. $522._{10}$, avec la variante *digdeśabhedo*...

(2) Comparer *Nyāyavārttika*, ibid. : *chāyāvṛtī tarhi na prāpnutaḥ paramāṇor adeśatvād iti* et la discussion ; *Tātparya*, p. $460._{20}$.

(3) En d'autres termes, si l'atome n'est pas étendu, s'il n'est pas dans l'espace, *adeśatva*, comme le Vārttika le fait dire à notre auteur.

(4) Je crois bien qu'il faut supprimer la négation... grib *mi* hbab.., qui donne : « comment l'ombre ne porterait-elle pas.... »

(*pārśva*) [que celui éclairé], puisqu'il n'y a pas, dans cet [atome] un autre lieu (*diś*) où ne porte pas le soleil ?

Si on n'admet pas la division spatiale, comment par un autre atome y aura-t-il occultation d'un atome ?

Aucun atome n'ayant une autre partie [en d'autres termes, de parties), où, dans un lieu d'arrivée, un [atome] heurtera-t-il un [atome] ? (1) Et s'il n'y a pas de heurt, tous [les atomes] occupant la même place, tous les agglomérés se réduiront en un atome. Voilà ce qui est dit.

Il n'y a pas ombre et occultation en ce qui concerne l'atome : existeront-elles pour le corps massif (*piṇḍa*) ? Ou bien vous ne l'admettrez pas ; ou bien vous admettrez que le corps massif est autre que les atomes... (2) Mais vous dites que ces deux [, ombre et occultation,] existent pour le [corps massif] :

14 d. « Si le corps massif n'est pas autre [que les atomes], cet [ombre-occultation] n'existe pas [non plus] pour lui ».

Si le corps massif n'est pas autre que les atomes, il est prouvé que ces deux [, ombre et occultation,] n'existent pas pour lui.

Mais, dira-t-on, cet examen est hors de place (3) : aussi longtemps qu'on n'a pas réfuté « ce qui constitue le visible, etc. » (*rūpādilakṣaṇa*), que nous importe si [c'est] atome ou agglomérat [d'atomes] ?

Ce qui constitue (*lakṣaṇa*) ces [visible, etc.], — c'est-à-dire le bleu, le jaune, etc. qu'on prétend être l'objet de l'œil, etc., [d'après la formule :]

(1) kasminn api paramāṇau bhāgānyābhāve, kutra āgamanadeśe (oñ-bai phyogs la ?) ekasminn ekaḥ pratihaniṣyate ?

(2) *ci-na* ?? — D'après *Abhidharmakośa*, les Vaibhāṣikas disent, à tort, *paramāṇubhyo 'nye saṃghātāḥ*.

(3) gnas pai khyad par = bhinnakrama (? [F. W. Thomas].

« Le bleu, etc., est l'objet de l'œil, etc. », — est-ce chose une (*ekadravya*) ou multiplicité ? Voilà ce qu'il faut examiner.

A quoi bon ? dira-t-on.

L'hypothèse de la multiplicité a été exposée.

15 « Si [l'objet de l'œil, etc.] est un, il n'entre pas [dans la connaissance] progressivement ; il n'y a pas en même temps prise [d'une partie] et non prise [d'une autre] ; il n'y a pas [, dans l'hypothèse de l'unité de l'objet,] des [multiplicités] de même nature, placées [devant la connaissance] (?), ni de [corps] subtils inaccessibles à l'œil ».

Si on considère (1) le bleu, le jaune, etc., objets de l'œil, comme des unités (*ekadravya*) différenciées (*visabhāga*, de natures différentes) (2), ils n'iront pas [dans la connaissance] progressivement [*krameṇa*] [car une unité ne peut être saisie que d'un seul coup].... (3). Il n'y aura pas en même temps prise de la partie (*aṃśa*) antérieure et non-prise de la postérieure : dans l'hypothèse (littéralement *tadā*, alors), prise et non prise, c'est inadmissible.

Des multiplicités (4) (*aneka*, *bahu*), de même nature, comme éléphant, cheval, etc., ne se tiendront pas en un [seul point] : si là où une se tient, là même une autre aussi tient, comment ces deux seront-elles de même nature?

---

(1) gal te .... rtogs nas la ?

(2) ris su ma chad de — Sarad Chandra Das a *ris chad*, *ris bral*, *ris med* = impartial ; Schmidt *ris su chad pa* = impartial, unverschiedenheit ; Jäschke *ris su* = difference, et Śikṣāmuccaya, p. 296, n. 5, *ris mi mthun pa* = visabhāga.

(3) goms pa gcig por bas thams cad du son pai phyir ro.

(4) J'avoue que je perds pied dans le troisième pāda, dont j'offre une traduction incertaine et trouée de lacunes. Il faudra consulter le commentaire du commentaire, Prakaraṇaviṃśakaṭīkā, de Vinītadeva, — ce que je ferai au premier jour.

Ce qui est occupé (*āviṣṭa, ākrānta*) par ces deux et ce qui ne l'est pas, ces deux (points) comment seront-ils un ? *jusque* : vide des deux parce qu'il est saisi (1).

Si on conçoit qu'une chose est autre seulement par la différence de caractère, et non pas autrement, les êtres subtils de l'eau (*salilajana ?*), étant de la même forme (*rūpa*) que les grands, ne seront pas invisibles à l'œil (2).

Par conséquent, il faut nécessairement considérer les atomes comme distincts [*bhinna* : en d'autres termes, la notion du groupe d'atomes est ruineuse (?)], et ils ne sont pas prouvés exister individuellement. Les atomes n'étant pas prouvés, il n'est pas prouvé que les « visible », etc., soient l'objet (*viṣaya*) de l'œil, etc.; il est prouvé qu'ils ne sont qu'idée (*vijñaptimātra*).

Mais, dira-t-on, lorsque les moyens de connaissance (*pramāṇa*, évidence ou perception, *pratyakṣa*, raisonnement, *anumāna* ...) aboutissent a l'existence et à l'inexistence d'une chose (*ālambana*) (3), parmi tous les moyens de connaissance, la perception est le meilleur. Si l'objet (*artha*) n'existe pas, comment se produit l'impression : « Ceci m'est évident » ? (4)

16 a. « L'impression d'évidence (*pratyakṣadhīḥ*) a lieu comme pour le rêve (*svapnavat*) » (5).

---

(1) Bien obscur.

(2) Je crois bien que tel est le sens. La stance porte (édition rouge du texte) *mig gis mi gsod phra ba aṅ med.* (commentaire) *mig gis mi sod* ... ; le commentaire *mig gis mi sod par hgyur ro* (avec une négation en moins) — *gsod, sod*, tuer, frapper peut s'expliquer par ' heurt ', ' contact ' (*ghāta* ... *pratighāta*) ; d'autre part *gsoṅ-ba* invisible.

(3) Je crois que le texte peut s'entendre en lisant *med pas dmigs kyi* (*pramāṇavaśād bhāvābhāvena ālambanabhede*).

(4) *tan mama pratyakṣam* ; ci-dessous p. 83, l. 7 *bdag gis.*

(5) Comp. *Nyāyasūtra* iv, 2, 31 : *svapnaviṣayābhimānavat.*

C'est-à-dire sans qu'il y ait d'objet, comme on l'a expliqué ci-dessus.

16 b-d. « Et lorsqu'elle [se produit], votre objet n'apparaît pas : comment pouvez-vous soutenir qu'il est évident ? »

Au moment où se produit cette impression d'évidence : « Cet objet m'est évident (*viṣaya*) », à ce moment votre objet (*artha*) n'apparaît pas : car à ce moment ont pris fin (*niruddha*) et l'opération discriminative de la connaissance intellectuelle (*manovijñānena pariccheda*) et la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*). — Comment, d'ailleurs, un partisan de la momentanéité (*kṣaṇikavādin*) pourrait-il admettre l'évidence de [l'objet], car au moment de [la connaissance], le visible, la saveur, etc., ont pris fin.

Mais, dira-t-on, sans perception (*anubhava*), il n'y a pas connaissance intellectuelle, mémoire (1) ; donc, très certainement, l'objet (*artha*) est perçu. C'est la vision de l'[objet] (2). C'est dans ce sens que nous soutenons l'évidence de son objet (*viṣaya*) [= de l'objet de la connaissance intellectuelle], à savoir le « visible », etc.

Il n'est pas établi qu'il y a évidence, par le fait de la mémoire de l'objet (*artha*) (3). — En effet

17 a-b. « Nous avons montré comment l'idée apparait telle (4) [c'est-à-dire : comme objective] ».

---

(1) ou : Le manovijñāna ne se souviendra pas.

(2) tat tasya darśanam *(?)*

(3) Le texte porte : *anubhava evārthasmaraṇam iti tan na siddham;* ce qui s'entend : « la perception n'est pas la mémoire » comme le dit notre adversaire en qualifiant « évident » l'objet de la connaissance intellectuelle Mais on a ci-dessous *smaraṇabhāvād arthānubhavo na sidhyati.* Je lis donc *dran pas* au lieu de *dran pa.* — Comparer *Bodhicaryāvatāra*, IX. 4 *na hy ananubhūtasya smaraṇam yuktam* : « il ne peut y avoir souvenir de ce qui n'a pas été perçu.

(4) tad-ābhāsa, *tad* étant le bleu, etc.

Nous avons montré comment, sans qu'il y ait d'objet (*artha*) se produit l'idée, c'est-à-dire la connaissance visuelle, etc., ayant l'apparence objective (*arthābhāsa*).

17 b. « De cette [idée, apparaissant comme objective,] la mémoire ».

De cette idée est produite la *manovijñapti*, [connaissance ou idée intellectuelle], accompagnée (1) de mémoire (*smaraṇasaṃprayukta*), [consistant en] pensée[s] (*vikalpa*) de « visible, etc. », apparaissant comme objective. Donc le fait de mémoire ne prouve pas la perception de l'objet (*arthānubhava*).

Mais, dira-t-on, s'il en était [pendant la veille], lorsqu'on n'est pas illusionné par le sommeil, comme il en est de l'idée du rêve qui n'a pas d'objet (*viṣaya*), les hommes (*loka*), chacun pour soi-même, jugeraient, conformément à la vérité (*yathāvat*), que l'[objet] n'existe pas [pendant la veille, comme ils jugent qu'il n'existe pas pendant le rêve]. Or ce n'est pas le cas. Donc toutes les perceptions d'objet [*arthālambana* ou *upalambha*] ne sont pas sans objet (*artha*) comme sont les rêves.

Cet argument ne vaut rien, car

17 c-d. « On ne se rend pas compte, avant le réveil, de la non-objectivité (*nirviṣayatva*) des visions du rêve » (2).

Les hommes (*loka*), illusionnés par le sommeil des traces de faux jugements répétés (3), voient l'objet (*artha*) qui n'existe pas vraiment, comme cela a lieu en rêve. Et, aussi longtemps qu'ils ne sont pas réveillés [de ce sommeil], ils ne se rendent pas compte, conformément

(1) *saṃprayukta* est inexactement rendu par « accompagnant », « concomitant » (Compendium, p. 10).

(2) Comparer *Nyāyasūtra*, iv, 2, 35 : mithyopalabdhivināśas tattvajñānāt svapnaviṣayābhimānavat pratibodhe.

(3) *mithyāvikalpābhyāsavāsanāmiddha.*

à la réalité, de sa non existence. Mais lorsque, obtenant le savoir surnaturel et exempt de jugements (1) qui est l'antagoniste de ce [sommeil], ils se réveillent, alors, par suite de ce [savoir], possédant le pur savoir naturel, ils comprennent (*avabudh*), conformément à la vérité, d'une vue immédiate (2), la non objectivité (3). Il en est donc comme [pour le sommeil et le réveil ordinaires].

Mais, dira-t-on, si c'est en raison d'une certaine disposition personnelle à chacun que se produit, pour les créatures, une idée apparaissant comme objective (4), et non pas en raison d'un certain objet (*artha*), comment se fait-il que l'idée des créatures soit déterminée (*niyata*) par la fréquentation des amis-de-péché et des amis-de-vertu, par l'audition de la bonne et de la mauvaise doctrine, — puisque le corps et la parole n'existent pas (5) ?

18 a-b. « L'idée est déterminée par réciprocité, par l'action de l'un sur l'autre (6) ».

Les idées sont réciproquement déterminées par l'action réciproque des idées de toutes les créatures (7). Cela se passe comme il convient (8). — L'expression *ekaika* est

---

(1) *nirvikalpakalokottarajñāna*, expression de l'Abhisamayālaṃkāra. p. 110 de mon MS.

(2) *abhimukham*

(3) Cette phrase ne va pas sans difficulté ; le sens général parait satisfaisant.

(4) svatantrībhūtaviśeṣād [F. W. Thomas] eva sattvānām arthābhāsavijñapter utpāde, na tv arthaviśeṣāt.

(5) *rten pa de daṅ bçad pa de med pas*.... « puisque [les amis] ne sont pas fréquentés, puisque [la doctrine] n'est pas dite » ... — Ceci ne va pas sans difficulté. La confusion *bsten brten* (*sevā, āśraya* = *kāya*) est fréquente.

(6) ekaikavaśād (ekasmin ekasya vaśāt) vijñaptiḥ parasparaṃ niyatā.

(7) sarvasattvānām vijñaptiparasparavaśāt parasparaṃ vijñaptayaḥ niyatāḥ.

(8) *yathāyogam* : ces actions et réactions sont commandées par certaines lois ou conditions.

synonyme de *paraspara*. — Par conséquent, en raison d'une certaine idée appartenant à une autre série [mentale], est produite une certaine idée dans une autre série, et non pas en raison d'un certain objet (*arthaviśeṣa*).

Mais, dira-t-on, si [l'idée est sans objet] lorqu'on n'est pas illusionné par le sommeil, comme elle est sans objet dans le rêve, — comment se fait-il qu'il n'y ait pas pareille rétribution future, agréable ou désagréable, pour celui qui accomplit un acte bon ou mauvais, qu'il soit ou ne soit pas illusionné par le sommeil ? (1)

18 c-d. « Si le fruit n'est pas pareil [pour l'acte accompli] dans le rêve, c'est parce que la pensée [y] est envahie par le sommeil » (2).

Telle est la cause de la [différence entre l'acte de la veille et du sommeil], et non pas l'existence de l'objet [de la connaissance durant l'état de veille].

Mais, dira-t-on, si tout cet [univers] n'est qu'idée, étant donnée l'inexistence où que ce soit de corps et de voix, comment les moutons, etc., mourront-ils en étant tués par le boucher, etc. ? Et si leur mort n'est pas réalisée par lui, comment le boucher, etc., sera-t-il coupable du péché de meurtre ?

19. « La mort a lieu en vertu d'une certaine idée d'autrui : de même que, par exemple, [de votre aveu,] la mémoire d'autrui est supprimée, etc., par la puissance mentale des Piśacas, etc. » (3).

Par exemple, par le pouvoir mental (*manovaśāt*, en

(1) Comparer *Nyāyavārttika*, p. 528 yathā svapnāvasthāyām agamyādigamanād adharmotpattir na bhavaty evaṃ jāgradavasthāyām api na syāt...

(2) *Ibidem* : atha middhopaghātānupaghātau bhedaṃ janayata iti pratipadyeta .... ; ... middhopaghātas.... vaikṛtyahetur iti.

(3) parāpasmārādivat piśācādimanovaśāt.

raison du *manas*) des Piśācas, etc., les autres perdent la mémoire, voient des rêves, sont ensorcelés ; et par le pouvoir mental des personnes douées des pouvoirs magiques (*ṛddhi*), comme, par exemple, par la bénédiction (*adhiṣṭhāna*) de Mahākātyāyana, Saraṇa [le fils d'Udāyin] vit des rêves ; comme par le trouble mental [c'est-à-dire, par la colère] d'un Rishi sylvestre (*āraṇyaka*), le roi des Asuras [mourut] (1), — de même, par une certaine idée d'un autre se produit chez une autre créature [une certaine idée] incompatible avec [son] organe vital (*jīvitendriya*) ; par là, interruption de la série homogène [*sabhāgasaṃtāna*, laquelle constitue une existence donnée, l'existence actuelle de l'autre créature], en d'autres termes, mort.

20 a-b. « Comment la forêt Dantaka fut-elle « vidée » par la colère des Ṛṣis ? »

Si on ne veut pas admettre que les créatures meurent en raison de certaine idée d'autrui, — démontrant que la faute mentale (*manodoṣa* = *manopadosa*) (2) est très coupable, Bhagavat dit à Upāli (3) : « Maître de maison, as-tu entendu dire par quoi la forêt Dantaka, la forêt Kāliṅga, la forêt Mātaṅga sont devenues vides et pures ? »

---

(1) On a *dper na .... bzhin du*. — Je ne sais trop que faire de *thag bzaṅs rigs* ; les lexiques donnent *thags bzaṅ ba* = avirala, samasahita, *thag bzaṅ ris* = épithète du roi des Asuras.

(2) Aṣṭasāhasrikā, p. 28 cittapradoṣa. — Je pense que la négation *kha da ma tho ba chen po daṅ bcas pa ñid* (mahāsāvadyatva, cf Majjhima, i, 377.6) est nécessaire.

(3) Voir Majjh. i. 378 (Milinda, p. 130) : taṃ kim maññasi gahapati : kiṃ ti te sutaṃ kena Daṇḍakāraññaṃ Kāliṅgāraññaṃ Mejjhāraññaṃ Mātaṅgāraññaṃ araññaṃ araññabhūtan ti ... — Sutaṃ metaṃ bhante : isīnaṃ manopadosena taṃ Daṇḍakāraññaṃ ... araññabhūtan ti.

Bhagavat apporte cet exemple pour prouver, contre les Jaïnas, la gravité de l'acte mental.

Eitel sub. voc. *āraṇyaka* invente (?) trois classes d'hermites correspondant à trois forêts, *dharma āraṇyaka*, *mātaṅga*, *dānataka*.

A cette question, Upāli répondit : « Gautama, j'ai entendu dire que c'était par la colère des Ṛṣis ; —

20 b-c. « Comment cet [exemple] prouve-t-il, [au dire du Bouddha,] que la faute mentale est très coupable ? ».

Si on raisonne ainsi : « Les créatures qui se trouvaient dans [ces forêts] furent écrasés par les Non-humains (*amānuṣa*), Nanda [etc.] (1), et non pas, — n'ayez aucune crainte là-dessus (2), — par le trouble d'esprit des Ṛṣis », — comment donc est-il prouvé par cet [exemple] (3) que la faute mentale est beaucoup plus grave que la faute corporelle ou verbale ? Il est donc établi que le seul trouble mental (ou colère) du [Rishi] fait mourir un si grand nombre de créatures.

Mais, dira-t-on, si tout cet univers n'est qu'idée, celui qui sait (*vid*) la pensée d'autrui (, possédant une des *abhijñās*, ou pouvoir surnaturel, le *paracittajñāna*), connaît-il ou ne connaît-il pas la pensée d'autrui ?

Où nous mène cette question ?

S'il ne la connaît pas, pourquoi dit-on qu'il sait la pensée d'autrui ? S'il la connaît,

21 a-c. « La connaissance de celui qui sait la pensée d'autrui n'est pas conforme à [son] objet, [dites-vous]. Comme ? — [Comme] la connaissance de sa propre pensée » (4).

---

(1) Nanda (*dga ba*) est un roi des Nāgas, MVyut. 167.14 (une des très rares omissions de l'index de M. Mironoff). — Il est pénible de devoir supposer l'omission des syllabes *la sogs pa* (°ādi) ; mais *dga ba* ne peut être un vocatif, et *dag* peut ne pas marquer le pluriel.

(2) *ṛṣīṇāṃ manaḥkṣobhān* (?) *na śaṃkāsti.*

(3) Le xyl. porte *de ltar na las des* — « ... par cet acte » ; — à moins que *de ltar na las* forme un groupe.

(4) On peut restituer :

paracittavido jñānam anarthavat kathaṃ yathā svacittajñānam

Mais, dira-t-on, comment cette [connaissance] aussi [que l'on a de sa propre pensée] n'est-elle pas conforme à [son] objet ?

21 c-d. « Parce que [cette connaissance] ne connait pas [la pensée propre] comme elle est à la portée des Bouddhas » (1).

Parce que cette [connaissance que nous avons de notre pensée] ne [la] connaît pas telle que, dans sa manière d'être indicible, elle est à la portée des [seuls] Bouddhas, ces deux [, connaissance de la pensée d'autrui, connaissance de sa propre pensée,] ne sont pas conformes à [leur] objet (*anarthavat*), parce que [cette connaissance] apparaît d'une manière fausse, parce qu'[elle] n'a pas abandonné la notion (*vikalpa*) d'objet et de sujet (*grāhya*, *grāhaka*).

La détermination analytique de l'idée pure (« rien qu'idée ») (2) est infiniment profonde, immesurablement profonde ; aussi

22 a-d. « J'ai fait cette démonstration de l'idée pure dans la mesure de mes forces ; mais l'ensemble de ses aspects est incompréhensible ».

Tous [ses] aspects ne sont pas compréhensibles (*acintya*) à mes pareils, car ils ne sont pas du domaine de la dialectique (*tarka*).

Au domaine de qui appartient donc l'[idée] dans tous ses aspects ? L'auteur dit :

22 d. « C'est le domaine des Bouddhas ».

C'est-à-dire : « montrez par un exemple comment... »
Comparer *Madhyamakāvatāra*, vi, 48 (cité *Subhāṣitasaṃgrāha*, fol. 23) :

vinaiva bāhyaṃ kva yathāsti cittam
svapne yathā.

(1) Soit :

ajñānād buddhānāṃ viṣayaṃ yathā

(2) *vijñaptimātrasya prabhedaviniścaya.*

C'est le domaine des Bouddhas Bhagavats, parce qu'ils possèdent une science portant, sans obstacle, sur tous les aspects de tout le connaissable.

Le commentaire du Traité en vingt vers, fait par le maître Vasubandhu, est terminé. Traduction des savants indiens Jinamitra et Śīlendrabodhi et du grand correcteur Jñānasena.

LES LEGENDES

DE

S. EUSTACHE ET DE S. CHRISTOPHE

J. S. Speyer, *Buddhistische elementen in eenige episoden uit de Legenden van St Hubertus en St Eustachius.* Overgedrukt uit het Theologisch Tijdschrift, XL, 427-453. — *De Indische oorsprong van den heiligen reus Sint Christophorus.* Overgedrukt uit de Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkskunde van Nederlandsch-Indie, 7e Volgr. IX. 368-389.

Richard Garbe, *Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft*, Deutsche Rundschau, Juli, 1910, 73-86. — *Buddhistisches in der christlichen Legende*, Deutsche Rundschau, October, 1911, 122-140. — La traduction de ces deux articles sous le titre de *Contributions of Buddhism to Christianity* dans The Monist (Chicago), october, 1911, 509-563.

Deux questions distinctes sont traitées dans les travaux dont nous venons de transcrire les titres. Quels sont les éléments bouddhiques assimilés par la légende chrétienne ? En quelle mesure nos livres canoniques et le culte chrétien sont-ils tributaires du Bouddhisme ? M. Speyer n'a touché que la première ; la nouvelle contribution qu'il apporte à la solution du problème est reprise par M. Garbe, qui la complète sur quelques points et résume en même

temps, d'une façon fort claire, les résultats des dernières recherches sur les rapports des deux religions.

Nous n'insisterons pas ici sur les parallèles indiens de certains traits des évangiles apocryphes de Matthieu et de Thomas, du Protévangile de Jacques, des *Acta Thomae*, déjà reconnus pour la plupart, ni sur le roman de Barlaam et Joasaph, le grand plagiat bouddhique. M. Garbe ne fait que rappeler rapidement ces faits qui ne sont guère contestés. Il s'agit avant tout, cette fois, des légendes de S. Eustache et de S. Christophe auxquelles on veut reconnaître une origine bouddhique.

M. Speyer semble avoir été mis sur la voie de sa première découverte par l'histoire de l'apparition miraculeuse du cerf à S. Hubert. Mais il a reconnu bientôt que cet épisode si populaire n'appartient nullement à la légende primitive du saint évêque de Liège (1) et que les hagiographes ont attribué la même vision à plusieurs autres saints, dont le plus ancien paraît être S. Eustache ou Eustathe. Sa légende grecque (2), que connaissait S. Jean Damascène et qui remonte sans doute beaucoup plus haut, est une histoire très mouvementée dans laquelle on peut distinguer trois parties : la conversion de Placidas — le nom païen d'Eustathe — par une apparition du Christ sous la forme d'un cerf portant un crucifix entre les bois ; les aventures d'Eustathe qui perd successivement sa fortune, sa femme, ses enfants, fait la guerre pour le compte de Trajan, et retrouve sa famille de façon très inattendue ; enfin le martyre.

(1) Il l'aurait constaté sans aucune peine en ouvrant les *Acta Sanctorum* Novembris, t. I, p. 798 et suiv., où le P. De Smedt a publié toutes les versions de cette légende.

(2) *Acta Sanctorum* Septembris, t. VI, p. 123-135.

La dernière partie se classe sans difficulté. C'est une de ces Passions fabuleuses dont les éléments sont familiers à quiconque est tant soit peu versé dans la littérature hagiographique. M. Speyer, qui avait été précédé dans cette voie par Gaster en 1894, mais ignorait le travail de son devancier (1), trouve la source des deux premières sections de la légende dans les Jātakas, recueil de récits édifiants sur le Bodhisattva, le futur Bouddha.

L'histoire de la conversion de Placidas dépendrait directement du Jātaka XII de la collection palie, dont trois scènes sont représentées sur un bas-relief remontant au troisième siècle avant notre ère. Il y est question d'un roi Brahmadatta qui, comme Placidas, a la passion de la chasse ; ni l'un ni l'autre n'ont encore adhéré à la vraie doctrine. Le Bodhisattva d'une part, le Christ de l'autre leur apparaissent sous la forme d'un cerf qui leur parle et leur indique la voie du bonheur (2).

Pour la seconde partie, Gaster et Speyer indiquent chacun de son côté une source bouddhique différente. Pour Gaster c'est l'histoire de Patācārā qui perd son mari et ses deux enfants, ceux-ci au passage d'un fleuve comme dans la légende d'Eustathe. Speyer propose l'histoire de Viśvantara, fils du roi de Sañjaya, qui, comme Eustathe, est déchu de sa haute situation, dépouillé de ses biens, séparé de sa femme et de ses enfants ; comme lui, il finit par retrouver tout ce qu'il avait perdu.

Nous n'indiquons ces récits apparentés qu'en soulignant les points de contact. Il ne faut pas perdre de vue que les divergences sont très nombreuses et qu'on ne retrouve

---

(1) Dans *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1894, p. 335-340.

(2) A cette époque, le Bodhisattva était rené en cerf.

dans la légende chrétienne que les grands traits de la version bouddhique MM. Speyer et Garbe — ce dernier fait encore remarquer que la mention du fleuve Hydaspe nous ramène aussi du côté de l'Inde — concluent l'un et l'autre à la dépendance directe.

Je ne sais si les ressemblances incontestables entre les thèmes s'étendent suffisamment aux détails pour autoriser une conclusion aussi absolue. Les motifs que l'on a signalés proviennent de la grande réserve des contes populaires dont la source est dans l'Inde, d'après les meilleurs connaisseurs. On aurait pu, d'avance, scruter l'horizon de ce côté ; M. Speyer a eu le mérite d'indiquer le point exact où l'origine commune s'accuse. Mais ce serait aller trop loin que de s'imaginer qu'un hagiographe ayant lu les Jātakas ou entendu raconter la version qu'ils représentent, soit parti de là pour rédiger l'histoire de S. Eustathe. Le récit dont il s'est directement inspiré avait probablement, au cours de longues pérégrinations, subi des modifications profondes, et je ne sais s'il est défendu de supposer qu'il représentait mieux que le Jātaka lui-même, la version primitive du récit. La solution un peu simpliste qui rattache directement la légende chrétienne aux traditions bouddhiques paraîtra moins probable, si l'on essaie de suivre à travers les diverses littératures les vestiges des contes qui sont à la base de la légende d'Eustathe. Nous ne pouvons entreprendre ce travail pour lequel on trouvera des matériaux dans A. Monteverdi : *La leggenda di S. Eutachio*, extrait des *Studi medievali* de 1909, et dans L. Jordan, *Die Eustachiuslegende, Christians Wilhelmsleben, Boeve de Hanstone und ihre orientalischen Verwandten* paru dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, t. CXXI, p. 340 suiv.

On rapproche de la légende de S. Christophe le Jātaka du prince Sutasoma, une des incarnations du Bodhisattva. On y voit le Bodhisattva convertir un ogre à face bestiale, et celui-ci porter son sauveur sur ses épaules. Un des bas-reliefs du grand monument bouddhique de l'île de Java représente le géant portant le prince (1), et c'est dans le motif iconographique que M. Speyer irait chercher l'origine de la légende de S. Christophe plutôt que dans le récit correspondant.

Il y a en effet une complication qui n'existe pas pour le cas de S. Eustache. Dans la légende grecque primitive (2) on ne rencontre qu'un petit nombre de traits à mettre en regard de cette histoire bouddhique. Christophe s'appelait d'abord Reprebus (*rabrab*, grand ?), et était de la race des cynocéphales et du pays des anthropophages. C'est un barbare servant dans l'armée romaine ; il est de haute taille, et ses traits justifient le nom de sa race ; mais ce n'est pas un ogre, et du motif consacré par l'iconographie du moyen âge il n'est pas question dans les textes anciens. Ce n'est que dans les textes latins à partir du XIIIe siècle, que S. Christophe apparaît comme le géant qui soutient le Christ sur ses épaules.

On nous dit bien qu'une attestation tardive n'est pas une raison suffisante pour exclure ce trait saillant de la version primitive ; on insiste sur les lacunes possibles de la tradition, et l'on imagine que la légende antique devait faire de Christophe un portrait répondant à peu près exactement au géant anthropophage qui emporte Sutasoma sur son dos. Mais nous n'avons pas le droit de nous baser sur une supposition qu'aucun indice ne suggère.

---

(1) Un dessin au trait dans le *Monist*, t. cit. p. 556.

(2) Voir *Bibliotheca hagiographica graeca*, n. 309, 310.

S. Christophe paraît être dans le même cas que S. Georges, dont l'antique légende est indépendante de l'épisode du dragon, qui plus tard en est devenu la partie principale ; désormais S. Georges et le dragon sont inséparables dans la récit et dans l'image. Au cas où le thème du géant portant l'enfant Jésus, si parlant pour les imaginations populaires, si propre à expliquer le nouveau nom adopté par Reprebus, aurait fait partie de la légende primitive, on se demande pourquoi il en aurait été éliminé. Il est probable que l'étymologie de Christophoros a été l'occasion d'enrichir la légende d'un trait nouveau, suggéré par une réminiscence du Jātaka de Sutasoma circulant sous une forme quelconque. Par leur universelle diffusion constatée tous les jours dans un plus grand nombre d'exemples, l'influence des contes indiens est soustraite aux lois du temps et de l'espace et ne doit paraître invraisemblable à aucune époque ni en aucun pays. L'influence du motif iconographique est bien moins vraisemblable. On ne saurait lui reconnaître la même diffusion et, si le bas-relief dont on fait état peut éveiller dans l'esprit d'un savant l'idée de S. Christophe, on ne voit pas très bien comment il a pu la créer dans l'imagination populaire.

Le fait que certaines légendes renferment des éléments fabuleux ne porte pas nécessairement atteinte à la réalité du héros. Certes, s'il y a un saint qui se trouve compromis par sa légende, c'est S. Christophe, et il n'est pas nécessaire d'avoir lu les Jātakas pour démêler le caractère fantastique du récit. Et pourtant, le culte de S. Christophe est attesté de la façon la plus formelle, dès le VI[e] siècle, par une dédicace d'église (1). Or, à cette époque, on ima-

(1) *Bulletin de correspondance hellénique*, t. II (1878), p. 289-99.

gine très bien un culte traditionnel donnant naissance à une légende, qui supplée au silence de l'histoire par rapport à la personnalité du saint ; mais on se figure plus difficilement une légende littéraire donnant naissance à un culte. C'est seulement plus tard que, d'étape en étape, certains textes acquièrent une telle autorité qu'ils créent pour ainsi dire le saint lui-même, et comme conséquence, son culte. Cela n'est pas arrivé pour S. Christophe.

Serait-ce le cas de S. Eustathe ? je n'oserais l'affirmer, mais pas non plus le nier. Ni les martyrologes ni aucun monument ne témoignent de l'antiquité de son culte, et je ne sais comment M. Garbe démontrerait que S. Eustache était honoré à Rome au VI[e] siècle. Il n'apparaît dans l'histoire qu'au moment où il n'est plus absurde de supposer qu'un récit édifiant et populaire à la fois a fini par trouver créance.

A propos des livres du Nouveau Testament, M. Garbe reprend sommairement la question traitée par M. L. de la Vallée Poussin, dans la *Revue biblique*, juillet, 1906, *Le Bouddhisme et les évangiles canoniques*. Il examine avec quelque détail trois faits principaux dont on a semblé tirer des arguments efficaces contre les évangiles, la guérison de l'aveugle-né (*Jo.* 9), la naissance miraculeuse du Christ, la tentation au désert (*Matth.* 4, *Luc.* 4). La conclusion très nette de cet examen est que les passages en question ne fournissent aucune preuve valable en faveur de la thèse qui fait dépendre les évangiles du Bouddhisme. Quant aux autres parallèles que l'on va chercher dans les livres saints, ils prouvent beaucoup moins encore. Tel est l'avis de M. Garbe.

Sur le terrain du culte, il se déclare au contraire

impressionné par les nombreuses ressemblances extérieures des deux religions. Il leur trouve tant de points communs qu'il n'hésite pas à recourir à l'hypothèse de l'emprunt dans une large mesure. Et il cite à l'appui le rosaire ou chapelet, les couvents des deux sexes, la distinction dans les monastères entre novices et profès, le célibat et la tonsure des clercs, le culte des reliques, la crosse, les tours des églises, l'encens, les cloches. Ne dirait-on pas que l'Église n'a fait que mettre son empreinte sur une organisation existante ?

Avant de se laisser éblouir par cet ensemble imposant, il convient d'en examiner les éléments un à un. Il y a des cas où l'emprunt par l'Église est certain, mais ce n'est pas au Bouddhisme qu'elle s'est adressée. Prenons pour exemple le nimbe dont nous entourons la tête du Christ et des saints. On sait qu'il orne également les images bouddhiques. Mais il figure aussi sur les monuments gréco-romains où il sert à relever les images des dieux et des empereurs divinisés. On peut dire, sans crainte de se tromper, et M. Garbe en convient, que ce n'est pas à leurs confrères bouddhistes que les artistes chrétiens ont pris ce motif. De même, les origines de la vie religieuse dans l'église chrétienne sont assez connues pour qu'on soit amené à voir dans les deux monachismes des institutions indépendantes qui, parties de principes analogues, ont abouti à des formes semblables. Il ne faut pas non plus aller jusqu'aux Indes pour expliquer l'usage de l'encens. Moins encore pour la pratique du rosaire.

M. Garbe croit que le rosaire, qui est connu des bouddhistes comme des sectes brahmaniques, est une importation des croisés. Il trouve même dans le nom de l'objet une preuve de son origine indienne, et l'explique, après

Albrecht Weber, par une confusion du mot *japamālā*, guirlande de prières, avec *japāmālā* guirlande de roses, *japa* = prière, *japā* = rose. On n'est pas plus ingénieux. Mais ces arguments ne résistent pas à l'épreuve des faits. L'usage de compter les prières sur des grains enfilés est antérieur, en Occident, à la première croisade, et Guillaume de Malmesbury († 1143) nous apprend que Godiva, femme du comte Léofric, avait un *circulum gemmarum, quem filo insuerat ut singularum contactu singulas orationes incipiens numerum non praetermitteret* (1). De plus, le nom primitif de cet objet de dévotion n'est ni *chapelet*, ni *rosaire*. Le plus commun est celui de *paternoster* qu'il a gardé dans certains idiomes (par exemple en flamand), et dont la signification saute aux yeux. L'origine du chapelet en Occident ne paraît pas bien mystérieuse. Du moment que l'usage s'introduisit de répéter un grand nombre de fois la même prière, par exemple 50 fois ou 150 fois l'oraison dominicale, le besoin d'un compteur se fit sentir. La forme la plus simple du compteur c'est un nombre déterminé de petits cailloux ou de grains que l'on fait passer d'un monceau à l'autre. Le perfectionnement qui consiste à enfiler les grains sur un cordon est si élémentaire qu'on peut bien admettre que les Occidentaux ont été capables de l'inventer de leur côté.

Il faudrait de même examiner de près les autres détails du tableau. On n'a jamais prétendu sérieusement que l'Église ait créé tous les rites dont elle se sert pour honorer Dieu, qu'elle ait inventé les moyens par lesquels s'exprime chez elle le sentiment religieux. Mais il ne s'agit

---

(1) *Gesta pontificum* (London, 1870), p. 311. Sur toute cette question, voir les articles du P. Thurston, dans le *Month*, octobre 1900, avril 1901, septembre 1902, juillet 1903, mai, juin 1908.

pas de cela ici. On veut savoir si elle a emprunté quelque chose au Bouddhisme, et si l'emprunt s'est fait sans intermédiaire. Dès que cela sera démontré par des arguments plausibles, nous ne ferons aucune difficulté de l'admettre. Mais ce n'est pas une de ces hypothèses qu'il suffit d'énoncer pour entraîner la conviction.

HIPPOLYTE DELEHAYE, S. J.

Publications de l'*ASIATIC SOCIETY OF BENGAL*

(*Bibliotheca Indica*)

Je me propose de donner, sous ce titre, un compte rendu périodique des publications que l'*Asiatic Society of Bengal* fait paraître dans la *Bibliotheca Indica*. Naturellement, la manière dont se publient les textes de cette collection, et les longueurs qui font souvent durer l'impression d'un ouvrage plusieurs années, m'obligeront à attendre, entre l'un et l'autre de ces bulletins, assez de temps pour avoir un nombre suffisant, non de livraisons, mais de textes complets ou presque complets. D'autre part, je ne crois pouvoir discuter que des ouvrages dont la publication est terminée : en effet, pour juger d'une édition en connaissance de cause, il faut au moins connaître les matériaux dont l'éditeur a pu faire usage, et, en tous cas, un jugement quelconque, fondé sur une partie seulement du texte, est, tout au moins, hasardé et sujet à revision. C'est là un principe dont je ne m'éloignerai que très rarement, lorsqu'il s'agira, par exemple, de textes qui ont déjà été l'objet de quelques recherches de la part de l'éditeur ; et, en tout cas, il ne faut pas oublier que mon but est de donner, plutôt qu'une véritable revue critique, un bulletin bibliographique (1).

L'édition du *Çatapatha Brāhmaṇa*, qui est d'autant plus utile, que celle de A. Weber est depuis longtemps épuisée et aujourd'hui introuvable, est arrivée à la 3[me] livr. du vol. VII et

(1) Dans les notes, je donne *in extenso* les titres des ouvrages dont je parle pour la première fois, en reproduisant la transcription, souvent erronée, de l'original. — Abréviations : B. I. = Bibliotheca Indica ; N. S. = New Series.

nous donne, outre le texte du *brāhmaṇa*, le commentaire de Sāyaṇa (1). — Des textes qui appartiennent à la *Ritual-Literatur*, nous mentionnons en premier lieu le *Çrautasūtra* de Baudhāyana, édité par M. W. Caland, et dont la 3me livr. du vol. II nous conduit jusqu'au commencement du 17e *praçna* (2). M. Caland s'est déjà occupé de cet ouvrage dans un mémoire (3) qu'on peut considérer comme le prolégomène de l'édition qu'il est en train d'achever. La préface qui ouvre le vol. II nous montre avec quels soins minutieux et avec combien de constance et de patience il a essayé de recueillir tous les MSS. qui pouvaient l'aider dans sa tâche, et nous témoigne encore une fois de la critique sûre et profonde à laquelle il a soumis ses matériaux. La compétence bien connue de M. Caland, dans un champ d'études où il a tant et si bien travaillé, nous assure de l'excellence de l'édition qu'il a entreprise après ses longues et mûres études de la littérature rituelle. — Au rituel du Sāmaveda appartient le *Gṛhyasūtra* de Gobhila, publié déjà une première fois, en 1880, dans la B. I., par Candrakānta Tarkālaṃkāra, qui y a ajouté un large commentaire, composé par lui-même. Nous avons à présent une deuxième édition du texte et du commentaire de C. Tarkā°, revue et augmentée (4). Comme l'a déjà observé M. Hillebrandt en parlant de la première édition (5), C. Tarkālaṃkāra en composant son commentaire a eu recours à Nārāyaṇa, et « ausser ihm noch Bhaṭṭabhāṣya, Raghunandana u. a. Quellen ». L'appendix à ce *gṛhyasūtra*, le *Gṛhyasūtrasaṃgraha* ou *Gṛhyasaṃgrahapariçiṣṭa*, fut aussi publié en 1881dans la B. I., et a été réimprimé, avec le commentaire composé par le même savant

(1) The Çatapatha-Brāhmaṇa of the white Yajurveda, with the comm. of Sāyanāchārya, edited by Āchārya Satyavrata Sāmaśrami. Vol. VII, fasc. III (N. S. No. 1213). Calcutta 1909.

(2) Baudhāyana Srauta Sūtram, edited by Dr W. Caland. Vol. II, fasc. III. (N. S. No 1223). Calcutta 1910.

(3) *Ueber das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, dans ABHANDL. FÜR D. KUNDE D. MORGENL., Leipzig 1903.

(4) Gobhilīya Grihya Sūtra, with a comm. by the editor, edited by Mahāmahopādhyāya Chandrakānta Tarkālankāra. Second edition, revised an enlarged. Vol. I (N. S. No 1161); vol. II (N. S. No. 1180 ; 1188) Calcutta 1907-1908.

(5) *Ritual-Litteratur* (Grundriss III, 2), p. 34.

hindou (1). Mais ces deux textes, qui n'ont pas de notes critiques ni de préface, ne sont peut-être pas aussi utiles qu'on pourrait le désirer pour une étude approfondie, et ne peuvent pas remplacer les éditions que nous ont données M. Knauer, du *gṛhyasūtra* (texte et traduction, Leipzig-Dorpat, 1884-1886) et M. Bloomfield, du *pariçiṣṭa* (ZDMG. XXXV, p. 533-587). Très proche de ces textes, surtout du deuxième, est le *Karmapradīpa* ou *Chandogapariçiṣṭa*, dont C. Tarkālaṃkāra est aussi en train de nous donner l'édition accompagnée du commentaire de Nārāyaṇa et d'un autre, composé par l'éditeur lui-même (2). La première livraison, de 192 pages, s'arrête au v. 11 du 3e *khaṇḍa* du 2e *prapāṭhaka*. Je parlerai une autre fois de tout l'ouvrage, lorsque l'impression en sera suffisamment avancée.

Parmi les textes en continuation qui se rattachent de quelque manière à ceux dont je viens de parler, il faut mentionner le *Caturvargacintāmaṇi* de Hemādri, arrivé à la 9e livr. du vol. IV (3); le *Nityācārapradīpa* de Narasiṃha Vājapeyin, dont nous avons la 3e livr. du vol II (4); la 3e livr. du vol. II du *Vidhānapārijāta* de Anantabhaṭṭa (5), et la première livr. du vol. II du comm. de Bālambhaṭṭa à la *Mitākṣarā*, publié par Govindadāsa (6). L'abrégé, ou manuel (*paddhati*) de la *smṛti* de Gadā-

(1) Grihyasangraha, an appendix to the Gobhila Grihyasutra, with the comm. by the editor, edited by Mahāmahopº. Chandrakānta Tarkālankāra (N. S. No. 1230) Calcutta 1910.

(2) Karmapradipa or Chandoga-parisista, with the comm. called Parisista-prakasa of M. Narayanopadhyaya, edited by Mahāmahopº Candrakānta Tarkālankāra together with a comm. by himself called Prabha. Fasc. I (N. S. No. 1204) Calcutta 1909.

(3) Caturvargacintāmaṇi, Prāyaççittakhaṇḍam, by Hemādri, edited by Paṇḍit Pramatha Nātha Tarkabhūṣaṇa. Vol. IV, fasc. IX (N. S. No. 1229). Calcutta 1910.

(4) Nityācārapradīpaḥ by Narasiṃha Vājapeyī, edited by Paṇḍit Vinoda Vihāri Bhaṭṭācāryya. Vol. II, fasc III (N. S. No. 1235). Calcutta 1910.

(5) The Vidhāna-Pārijāta, edited by Paṇḍita Tarāprasanna Vidyāratna Vol. II, fasc. III (N. S. No. 1212) Calcutta 1909.

(6) Bālambhaṭṭī, a Commentary on the Mitākṣarā (sous-titre : Bālambhaṭṭī Lakṣmī-ityaparanāmnī Mitākṣarāvyākhyā svapatnī-Lakṣmī-devīnamnā Bālambhaṭṭapāyaguṇḍena viracitā, çrī-Govindadāsena saṃçodhitā). Vol. II. fasc. I (N. S. No. 1166). Calcutta 1907.

dhara Rājaguru, la *Gadādhara Paddhati* (1), a atteint la fin du vol. II : c'est, comme dit dans sa préface l'éditeur, le paṇḍit Sadāçīva Miçra, « a big Smṛti code of excellent merit ». L'ouvrage tout entier comprend trois sections : *ācārasāra*, *dānasāra*, *çuddhisāra*, *vratasāra* et *kālasāra*. Le vol. II contient l'*ācārasāra* et « deals of the several religious rites as well as the manner in which one should take his meals, sleep, etc., during a day », tandis que le *kālasāra*, qui forme le premier volume, « deals with the determination of the appropriate and auspicious time for the performance with several rites and ceremonies which form the daily religious duties of a devout Brahmin ». L'ouvrage est assez important, car il nous représente « the last and best known Smriti for recognising and regulating the manners and customs of the Hindus in Orissa. Of all the local Smritis used in Orissa this work ist mostly accepted and is considered to be of highest authority ». Selon les données que nous fournit l'éditeur, l'auteur de cet ouvrage vécut il y a à peu près 170 ans, et il était « the son of Nilamber Rajguru, the preceptor of Harakrushna Dev, a king of the Gajapati Dynasty of Orissa, who reigned from 1714 to 1718 A. D. His uncle Haladhar Rajguru received from the said king grant of land, a very large Brahmin village about 4 miles off Puri, called Harekrushnapur. His mother Janaki is said to be an accomplished lady of very high repute ». L'ouvrage se présente avec un caractère très évident de compilation, qui fait le mérite principal et l'élément le plus important des textes de ce genre. L'éditeur a eu soin — ce qui rend le livre assez commode à consulter — d'ajouter une liste des textes et des auteurs cités dans le volume : mais cet index n'est pas aussi utile qu'on pourrait croire, parce qu'il donne seulement les renvois aux pages du texte de Gadādhara, sans identifier les citations. — Un autre ouvrage du même genre, et édité dans une manière semblable (avec un *index nominum* dont on peut remarquer exactement ce que je viens de dire de celui de l'*ācārasara*), c'est la *Hāralatā* de Aniruddha-

(1) Gadādhara-Paddhati, dvitīya Khaṇḍam, Ācārasārah, by Gadādhara Rājaguru, edited by Paṇḍit Sadāsīva Misra. Vol. II, fasc. IV (N. S. No. 1195). Calcutta 1908.

bhaṭṭa (1), qui cependant est plus courte et est consacrée surtout à l'*açaucavyavasthā*. Des dernières lignes du texte (p. 214), l'on apprend que Aniruddha « was a settler of Sastric disputes, an authority on the sacred lore, a Barendra Brahman of the Champahatti... order [*Chāmpāhaṭṭiya-mahopādhyāya-dharmādhyakṣa*] and lived at Beharpattaka on the Ganges [*Surāpagā-tīra-Vihāra-paṭṭake*] ». Selon l'éditeur, il aurait vécu dans le XIe siècle : en effet, « we find his name mentioned in the book Danasagara by Ballal Sen [Ballāla Sena] as the latter's spiritual guide.... According to ' Aini Akbari ' by Abul Fazl, Ballal Sen lived in the eleventh century ; and our author, being contemporaneous with him, must have flourished in that century ». En tout cas, il doit être antérieur au XVIe siècle, parce qu'il est cité comme une autorité par Vācaspati Miçra et Raghunanda, « smriti compilers of the sexteenth century ».

Pour ce qui a trait à la littérature philosophique, les dernières publications de la B. I. nous apportent des contributions nouvelles et assez importantes. Le *Saḍdarçanasamuccaya* de Haribhadra, avec le comm. de Guṇaratna, par son caractère général, ne doit pas être classé avec les textes jaïna (ce serait une faute que de le définir comme un ouvrage confessionel), mais on doit plutôt le faire rentrer dans ce genre de littérature philosophique que j'appellerais volontiers « encyclopédique », dont l'exemplaire jusqu'ici le mieux connu et trop célébré, est le *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mādhava, — qui cependant est, par bien des côtés, assez inférieur au *Saḍdarçanasamuccaya*. A la deuxième livraison, qui a paru depuis déjà longtemps (2), va suivre bientôt la troisième, qui n'attend que de paraître. — De la *Bhāṭṭadīpikā* de Khaṇḍa Deva (3), nous avons la 1e livr. du vol. I, et ce texte ne peut

---

(1) Hāralatā by Aniruddha Bhatta, edited by Paṇḍit Kamala Kriṣṇa Smṛititīrtha ; un vol. de pages 2 + 36 + 2 + 214 (N. S. No. 1198). Calcutta 1909.

(2) Shaḍdarśanasamuccaya by Haribhadra with Guṇaratna's comm. Tarkarahasya-Dīpikā, edited by L. Suali. Fasc. II (N. S. No. 1151) Calcutta 1907.

(3) Bhāṭṭa Dīpikā, a work belonging to the Pūrva Mīmāṃsā school of Hindu philosophy by Khaṇḍa Deva, edited by Mahāmahop. Chandra Kānta Tarkālankāra. Vol. II, fasc. I (N. S. No. 1203). Calcutta 1909.

qu'être le bienvenu, dans la penurie où nous nous trouvons de documents et d'études sur la Pūrva Mīmāṃsā, un système qu'il serait plus propre d'appeler théologique, plutôt que philosophique. — Un ouvrage d'Udayana, l'*Ātmatattraviveka* (1), vient enrichir notre connaissance de la littérature philosophique de l'Inde, d'un texte qui, par soi-même et par son auteur, a une importance très remarquable. Udayana, qui tient une place éminente dans le développement des théories du Nyāya, passe pour être le théologien de ce système : en tout cas, il est l'écrivain qui a soutenu et prétendu démontrer, avec le plus de rigueur et de logique, la théorie de l'existence d'un Dieu unique, personnel et créateur. Son activité a été double : en premier lieu, il a voulu démontrer sa thèse ; deuxièmement, il a dû réfuter les opinions des autres écoles qui se refusaient d'admettre son monothéïsme philosophique. Dans la *Kusumāñjali*, il nous a donné des preuves de son habileté de logicien en soutenant ses principes ; dans l'ouvrage que je viens de mentionner, et dont nous avons à présent la première livr., il nous fait voir ses talents de dialecticien, qu'il dirige surtout contre les Bouddhistes. Le titre nous en dit déjà assez sur le contenu du livre ; et il est peut-être inutile d'observer qu'ici *ātman* va être pris dans le sens de *paramātman*, c'est-à-dire, *Īçvara*. L'ouvrage, dont le sous-titre (*Baudhadhikkāra* (2)) indique assez clairement le but polémique, commence par la réfutation du principe bouddhique de la momentanéité de tout ce qui existe. Les 96 pages de la livraison que j'ai sous les yeux n'arrivent pas à épuiser la discussion de ce point, à cause des commentaires que l'éditeur, V. Prasādadvivedin, publie avec le texte, et qui sont si nombreux et si étendus, que celui-ci y reste comme submergé. Mais ce n'est pas là une raison pour être mécontents de l'édition : au contraire, nous ne pouvons que savoir gré au savant hindou qui nous a donné, avec toutes les illustrations

(1) Atmatattvaviveka or Bauddhādhikāra by Udayanācārya. with the commentaries of Saṅkara Miśra, Bhagīratha, Ṭhakkura, Raghunātha Tārkika Siromaṇi, Mathurānātha Tarkavagīśa, etc., edited by Vindhyeśvarīprasādadvivedin. Fasc. I (N. S. No. 1165). Calcutta 1907.

(2) L'éditeur indien écrit *Bauddhādhikāra*, qu'il faut corriger en °*adhikkāra*, d'après AUFRECHT, *Catalogus catalogorum* I, p. 41, 377.

possibles, un texte dont l'auteur a exercé une si grande influence et a joui d'une si haute réputation auprès des écrivains du Nyāya et du Vaiçeṣika. S'il y a une chose qu'il faut déplorer, pour cet ouvrage tout aussi bien que pour les autres compris dans la B. I., c'est que les lenteurs de la publication nous obligent à attendre souvent des années pour avoir un texte qu'on voudrait lire tout de suite dans son ensemble.

Grâce aux études poursuivies dans ces dernières années avec tant de succès par quelques savants dont nous ne nommerons que MM. Jacobi, de la Vallée Poussin, Stcherbatsky et Vidyābhūṣaṇa, le rôle qu'ont exercé le bouddhisme et le jaïnisme dans le développement de la philosophie indienne paraît dans sa vraie lumière. Ce rôle est remarquable surtout sous le rapport de la psychologie et de la logique. Bouddhisme et Jaïnisme ont donné naissance à une littérature très riche et très importante, qui, si elle se rattache par quelques côtés aux dogmes religieux des deux écoles, n'en reste pas moins strictement philosophique par la technique du raisonnement, par son contenu et par le but qu'elle se propose. Ce serait donc une grave faute que de vouloir attribuer un caractère confessionel à des ouvrages qui, en dernière analyse, ne sont bouddhiques ou jaïniques que de nom — au moins, dans le sens religieux du mot. Sans doute, on doit reconnaître que quelques-uns des dogmes proprement religieux ont eu quelque influence sur les recherches des philosophes bouddhistes ou jaïnas ; mais il s'agit en tout cas de cet élément philosophique, qui, s'il existe en toute religion, a pénétré au plus haut degré le bouddhisme et le jaïnisme. Ce que je viens de dire est confirmé par le fait que, pour bien étudier un texte de philosophie bouddhiste ou jaïna, il faut connaître les autres systèmes philosophiques de l'Inde, mais surtout le Nyāya et le Vaiçeṣika, que les écrivains de ces deux écoles ont étudié avec une profondité admirable : j'espère l'avoir démontré, pour ce qui regarde les Jaïna, dans mon article « Contributi alla conoscenza della Logica e della Metafisica indiane » (*Giornale d. Soc. As. Italiana*, vol. XIX, p. 283-369, vol. XX, p. 33-64) : il suffit en effet de lire les deux chapitres sur le Nyāya et le Vaiçeshika du *Ṣaḍdarçanasamuccaya* et d'en comparer le texte avec les passages des *çāstras* du N. et du

V. cités dans les notes à ma traduction, pour se convaincre de la connaissance vraiment étendue et profonde qu'en avaient Haribhadra et Guṇaratna, c'est à-dire deux Jaïnas. La nécessité d'étudier des textes de ce genre du point de vue purement philosophique, et non confessionnel, a été comprise par deux savants éminents, M. de Stcherbatsky et M. de la Vallée Poussin. J'espère pouvoir parler particulièrement de leurs travaux dans une autre occasion ; mais ma tâche de chroniqueur fidèle de la B. I. m'est ici encore plus agréable, en signalant la première livr. de la traduction tibétaine du *Nyāyabindu* de Dharmakīrti, publiée avec le comm. de Vinītadeva, par M. Louis de la Vallée Poussin (1). Ce savant s'occupe, depuis nombre d'années, et avec une rare compétence, de philosophie et de dogmatique bouddhiques, dans une série de mémoires et d'éditions de textes sanscrits et tibétains qui se complètent et s'éclaircissent l'un l'autre, ce qui donne à sa production un caractère d'harmonie singulier (2).

D'autres matériaux assez remarquables pour l'étude de la logique indienne nous sont fournis par M. Haraprasad Çastri, dans un petit livre d'une centaine de pages (3) : il s'agit de six petits traités bouddhiques, dont je donne les titres, avec une analyse sommaire de leur contenu. 1) *Apohasiddhi*, où l'on discute de la force significative des mots, en énonçant la théorie « that a word denotes something positive, and at the same time differentiates it from all others. The two acts, one positive and the other negative, are simultaneous ». (*Preface*, p. I). 2-3) *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* : ce sont deux traités portant le même titre, ou, pour mieux dire, deux parties du même traité, où l'auteur « attempts to establish by direct and indirect method the

(1) Tibetan translation of Nyayabindu of Dharmakīrti, with the comm. of Vinītadeva, edited with Appendices by L. de la Vallée Poussin. Fasc I (N. S. No. 1179). Calcutta 1908.

(2) Deux autres textes, édités par le même savant, sont en cours de publication dans la BIBLIOTHECA BUDDHICA (dont j'espère pouvoir parler avec le détail que mérite un si beau recueil) : le *Madhyamakavṛtti* de *Nāgārjuna*, arrivée à la 6e livr. (1910) et la *Madhyamakāvatāra* de *Candrakīrti* (trad. tibétaine), dont trois livr. ont déjà paru.

(3) Six buddhist nyāya tracts in sanskrit edited by Mahāmahopa. Haraprasād Shāstri (N. S. 1226). Calcutta 1910.

theory of the momentariness of the world, that is, as soon as a thing is produced, it perishes and never lasts to the second moment ». Par là, l'on veut réfuter la théorie des Naiyāyikas, qui croient que tout est momentané, mais en entendant que cette momentanéité s'étende durant trois instants : production, durée et destruction. 4) *Avayavinirākaraṇa,* dirigé contre une autre théorie particulière aux Naiyāyikas. Selon ceux-ci, le composé (*avayavin*) existe en soi-même, indépendamment de ses parties, avec lesquelles il se trouve dans un rapport d'inhérence (*samavāya*). L'auteur du traité en question soutient au contraire que le composé n'est autre chose qu'un agrégé de parties et qu'il ne peut pas subsister indépendamment de celles-ci : par conséquent, l'on ne peut pas parler d'inhérence, puisque l'un des deux termes n'existe pas en réalité. 5) *Sāmānyadūṣaṇadikprasāritā*, dirigée contre la théorie du Nyāya et du Vaiçeṣika, selon laquelle la généralité (*sāmānya*) constitue une catégorie à part. Les arguments employés pour la réfuter peuvent être résumés dans les deux vers qui terminent l'ouvrage (p. 101-102) et que M. Haraprasad a ainsi paraphrasé dans sa préface (p. V) : « There are five fingers which are distinctly perceived. The sixth common is not perceived. He who sees a sixth certainly sees a horn on his head.... Generality is not perceived in the five fingers, the attribute of which are perceived by the senses, nor is it perceived in the form of a phenomenon. The perception and conception of one are simply the causes of error begotten by resemblance ». 6) *Antarvyāptisamarthana.* Ce dernier traité a pour but d'établir une théorie particulière sur la *vyāpti*. On sait que, selon le Nyāya, la *vyāpti* repose en premier lieu sur l'expérience directe, et ensuite, après nombre d'observations répétées, s'élève à être un principe général que l'on applique à chaque cas. Mais, pour le dogme religieux et philosophique du Bouddhisme *yat sat tat kṣaṇikam,* il n'est pas possible d'établir une *vyāpti* du genre de celle qu'on vient de décrire, parce que tous les exemples *(sapakṣa)* rentrent dans le sujet (*pakṣa*) du syllogisme : c'est-à-dire, qu'il est impossible de formuler un syllogisme dans la forme traditionnelle et scholastique, parce qu'ici il n'y a pas de *sapakṣa*. L'on essaie de répondre à cette difficulté « by declaring that such a

relation needs not be proved outside in all cases of inference ». Mais il y a une autre difficulté. « In the case of fire there is the mountain [dans le syllogisme traditionnel *parvato agnimān dhūmavattvāt*] in which the invariable relation between smoke and fire is proved. But in the case of momentariness there is no such thing as the mountain in which that invariable relation between momentariness and the world is to be proved. This difficulty the author faces by saying that intelligent persons can conceive that invariable relation anywhere. He practically says that if the invariable relation between the thing to be proved and the thing by which it is to be proved is once conceived, it can be proved anywhere.... This he calls *antarvyāptisamarthana*, that is the establishment of the theory that it is possible to prove the invariable relation *within*, that is, between the thing to be proved and the thing by which it is to be proved » (*Preface*, p. VI-VII). Les auteurs de ces traités sont : Ratnakīrti (1-3), Açoka (4-5) et Ratnākaraçānti (6). Selon l'éditeur, Ratnakīrti aurait vécu à la fin du X[me] siècle et serait « a younger contemporary of Vācaspati Miçra » (*Preface*, p. III) ; mais il est tout au moins très difficile d'accorder cette date avec l'autre fixée par M. Bodas (*Tarkasaṃgraha. Introduction*. p. 39), qui fait vivre Vācaspati Miçra au XI[me] siècle ; en tout cas, elle est en contradiction avec celle admise par M. Garbe, qui place cet auteur dans le douzième siècle (*die Sāṃkhya Philosophie*, p. 61 : comp. *Berichte d. sächs. G. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1888, p. 9). Quant à Açoka, M. Haraprasad affirme qu'il est postérieur à la moitié du 9[me] siècle, parce qu'il cite Dharmottara, qui vécut autour de 847 (1) ; mais dans ce cas, ou c'est inexact qu'il ait converti au Bouddhisme Candragomin, qui vécut autour du 700, ou il faut avancer la date de celui-ci vers 900 (2). Enfin, pour Ratnākaraçānti, M. Haraprasad ne fait que reporter l'opinion de M. S. C. Vidyābhūṣaṇa, qui nous dit qu'il vécut à la fin du dixième siècle (3).

(1) Satis Chandra Vidyabhushana, *History of the mediaeval School of Indian Logic*, p. 131.

(2) Les données sont fournies par S. C. Vidyābhūṣaṇa, *l. c.*, p. 121.

(3) *l. c.* p. 140 : les données contenues ici aboutiraient à confirmer

Pour étudier la logique indienne dans le développement qu'elle reçut des Jaïna, nous trouvons des matériaux assez utiles dans un traité que M. S. C. Vidyābhūṣaṇa, — qui nous a déjà donné tant de contributions intéressantes pour l'histoire de la logique, — vient de publier avec un commentaire (1). Ce texte, le *Parīkṣāmūkhasūtra,* traite, à proprement parler, de la théorie de la connaissance, et, par conséquent, de l'illation. Il est divisé en six chapitres : 1) caractères du *pramāṇa* ; 2) la perception ; 3) la notion indirecte ou non, produite immédiatement par les sens ; 4) l'objet du *pramāṇa* ; 5) la conséquence ou effet du *pramāṇa* ; 6) les fautes ou erreurs. L'auteur en est Māṇikya Nandin, qui vécut probablement après 750 et autour de 800 ; en effet, selon ce qu'affirme le comm. (p. 8), Māṇikya Nandin fut inspiré à écrire son livre par Akalaṅka, qui fleurissait autour de 750 (2) : par conséquent, il doit lui être postérieur au moins de quelques années. Le *sūtra,* qui jouit d'une réputation bien méritée, fut objet d'un comm. par Prabhācandra un Digambara du 9me siècle (3), et par Anantavīrya, un autre Digambara, appartenant, selon M. Vidyābhūṣaṇa, au commencement du onzième siècle. C'est ce dernier commentaire que l'éditeur a choisi pour le publier avec le texte de Māṇikya Nandin. Texte et commentaire constituent une contribution nouvelle et très importante à l'étude — qu'on a jusqu'ici très peu cultivée — de la logique jaïna. L'utilité du livre s'est encore accrue par un index alphabétique très minutieux et très soigné du commentaire, index qui comprend 40 pages à double colonne.

---

l'opinion que Ratnakīrti a vécu à la fin du Xe siècle, puisque Ratnākaraçānti « learnt the Sūtra and Tantra at Vikramaśilā from Jetāri, Ratnakīrti and others ». Mais alors, comment peut-on expliquer que Ratnakīrti cite Vācaspati Miçra ? Faudrait-il peut-être retourner à la date, proposée par M. Cowell, selon laquelle Vācaspati Miçra appartiendrait au Xe siècle ?

(1) Parīkṣāmukhasūtram, a digambara Jaina work on logic (nyāya) by Māṇikya Nandi, together with the comm. called Parīkṣāmukha-laghuvṛttiḥ by AnantaVirya, edited by Mahāmahopo. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa (N. S. No. 1209). Calcutta 1909.

(2) S. C. Vidyābhūṣaṇa. *l. c.* p. 26, 28. Voir aussi, *ibid.*, p. 28-33 une analyse étendue de l'ouvrage.

(3) S. C. Vidyābhūṣaṇa, *l. c.* p. 33-34.

En passant maintenant à la littérature religieuse non-brahmanique, je commencerai par les publications qui se réfèrent au Bouddhisme. Parmi les ouvrages en continuation, je mentionnerai la belle édition de l'*Avadanakalpalatā* (1) — texte sanscrit et traduction tibétaine — publiée par MM. Sabat Candra Das et S. C. Vidyābhūṣāṇa. Vient ensuite le *Çatasāhasrikā Prajñāpāramitī*, qui est arrivée à la 13me livr. de la 1re partie (2). On sait que le nom de *Prajñāpāramita* s'applique aux différentes récensions d'un même ouvrage, qui diffèrent d'entre elles par l'étendue, mesurée en çlokas : — naturellement, ce mot de « çloka » a la signification stichométrique à peu près égale à celle dans laquelle il est employé à la fin des MSS. indiens. La rédaction la plus étendue comprend 125.000 çlokas ; viennent ensuite quatre autres, respectivement en 100.000, 50.000, 25.000, 8.000 çlokas. Celle en 8.000 v. fut publiée en 1888, dans la B. I., par R. Mitra (3) ; celle en 25.000 est en préparation pour la *Bibliotheca Buddhica*, où elle paraîtra par les soins de M. de Stcherbatsky. La rédaction en 100.000 v. a été éditée dans la traduction tibétaine, en y ôtant les répétitions souvent inutiles et fatiguantes, par M. Pratāpa Ghoṣa, qui commença aussi, en 1902, à publier le texte sanscrit. Selon les données que nous fournit R. Mitra dans sa préface à l'*Aṣṭasāhasrikā Pra°* (p. VII), l'ouvrage dont nous parlons ici comprend 72 chapitres, composant les quatre sections dont se compose tout le texte. Les treize livr. qui en ont paru jusqu'ici (1248 pages !), ne contiennent que les six premiers chap. et 40 pages du 7me : et si on songe que la publication en est commencée depuis une dizaine d'années, on a quelque droit de se demander quand il sera possible de la voir achevée. En tout cas, nous

---

(1) Avadāna Kalpalatā with its tibetan version, now first edited by Rai Sarat Chandra Das .... and Mahāmahop°. Satīśa Chandra Vidyābhūṣaṇa. Vol. I, fasc. VII (N. S. No 1221). Calcutta 1909.

(2) Çatasāhasrikā Prajñāpāramitā, a theological and philosophical discourse of Buddha with his disciples (in a hundred-thousand stanzas), edited by Pratāpacandra Ghoṣa Part. I, fasc. XIII (N. S No. 1224). Calcutta 1910.

(3) Ashṭasāhasrikā, a collection of discourses on the metaphysics of the Mahāyāna school of the Buddhist ... edited ... by R. Mitra. Calcutta 1888.

pouvons espérer que, dans un temps pas trop lointain, il nous sera possible d'étudier dans son ensemble, et dans presque toutes ses rédactions, cette section de l'*Abhidharma* qu'on appelle justement *Prajñāpāramitā*. — Le nom de M. S. C. Vidyābhūṣaṇa, que nous avons déjà rencontré plus d'une fois dans le cours de cet article, nous revient en tête d'un beau volume (1), où ce savant s'affirme de nouveau dans la forme caractéristique de son activité : l'étude de la littérature bouddhique dans sa double rédaction, en sanscrit et en tibétain. L'ouvrage dont je veux parler ici est un recueil d'hymnes bouddhiques, qui paraît sous le titre général de *Bauddhastotrasaṃgraha* et dont le premier vol. contient le *Sragdharāstotra*. Dans une introduction très détaillée, M. Vidyābhūṣaṇa traite des sources indiennes et tibétaines de la littérature lyrique qui se réfère à la déesse Tārā, en nous donnant une véritable bibliographie, qui comprend 96 titres. Vient ensuite le texte sanscrit des 37 strophes de l'hymne, composé par Sarvajña Mitra, avec le comm. de Jinarakṣita (p. 1-50) ; puis, deux traductions tibétaines (p. 51-90 ; 91-112), une traduction en anglais (p. 114-126), un glossaire tibétain-sanscrit (p. 127-196) et un autre sanscrit-tibétain (p. 197-273). Ce document de la littérature bouddhique nous est donc donné avec tous les matériaux qu'il était possible de recueillir, et avec tous les éléments qui servent à en rendre complète l'étude. M. S. C. Vidyābhūṣaṇa a eu à sa disposition des matériaux sans doute plus riches et meilleurs que ceux dont s'est servi M. de Blonay pour son édition de l'hymne sanscrit (2). Le travail de M. de Blonay a eu, à son temps, quelque valeur, qu'il n'a pas perdue même à présent, car il a essayé de nous donner un dessin général de l'histoire de Tārā, et nous a fait connaître aussi deux

(1) Bauddhastotrasaṃgrahaḥ or a collection of buddhist hymns. Vol. I : Sragdharā-stotram, or a hymn to Tārā in sragdharā metre by Bhikṣu Sarvajña Mitra of Kāçmīra, with the sanskrit comm. of Jina Rakṣita, together with two tibetan versions, edited by M. S. C. Vidyābhūṣaṇa (N.S. 1112). Calcutta 1908.

(2) G. DE BLONAY, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Tārā* (BIBL. DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, livr. 107). Paris 1895, et *Mélanges Sylvain Lévi*, 1910, où la bibliographie de Vidyābhūṣaṇa se trouve complétée.

autres hymnes, l'*āryaTārābhaṭṭārikānāmāṣṭottaraçatakastotra* et l'*Ekaviṃçatistotra* ; mais, quant au *Sragdharāstotra*, il reste au dessous du vol. de M. Vidyābhūṣaṇa. En effet, tandis que celui-ci est parvenu à dresser une liste de 62 titres de textes tibétains, M. de Blonay nous en donne à peine une dizaine : et le simple fait que l'édition du savant indien est accompagnée du commentaire, suffirait pour faire perdre à celle de M. de Blonay la plus grande partie de sa valeur, surtout en considérant que celui-ci n'a peut-être pas exploité le commentaire avec le soin qu'on avait le droit d'attendre. Son édition et sa traduction se ressentent de ce défaut d'analyse philologique. Par ex., au v. 7 (3me *pāda*), il lit :

Trattaḥ paçyan pareṣām abhimatavibhavaprārthanāḥ prāptakāmā,

et il traduit : « quand je vois les autres obtenir de toi les biens qu'ils souhaitent et satisfaits dans tous leurs désirs », traduction qu'il est tout au moins difficile de mettre d'accord avec le texte tel qu'il nous le fournit. La lecture correcte nous est donnée par M. Vidyābhūṣaṇa :

Tvattaḥ paçyan pareṣām abhimatavibhavaprārthanāṃ prāptukāmo.

La lecture *prāptukāmo*, non seulement est donnée par Jinarakṣita, mais aurait dû être suggérée à M. de Blonay par la var. °*kamo*, qu'il cite en note : en tout cas, une lecture attentive du commentaire n'aurait dû laisser aucun doute sur le choix de °*prārthanām*, même si les MSS. du texte lisaient °*prārthanāḥ*. Ces remarques, bien loin de vouloir diminuer le mérite réel de l'ouvrage de M. de Blonay, n'ont d'autre but que d'indiquer dans le volume de M. Vidyābhūṣaṇa une source plus vaste, plus critique et plus sûre pour l'étude de cette partie si intéressante de la lyrique religieuse du Bouddhisme.

Pour la littérature jaïna, la B. I. nous offre l'édition du *Yogaçāstra* de Hemacandra, dont la partie déjà publiée — les deux premières livr. du 1r vol., en tout 392 pages — nous portent au commencement du commentaire du v. 101 du livre II (1). Je

(1) The Yogaśāstra with the comm. called Svopajnavivarana by śrī Hemacandrācārya edited by Muni Mahārāja śrī Dharmavijaya. Vol. I,

parlerai d'ici à quelque temps, quand la publication en sera plus avancée, de cette édition ; mais j'ai voulu cependant la signaler à l'intérêt des indianistes, qui éprouvaient, depuis si longtemps, le besoin de posséder enfin le texte d'un ouvrage d'une importance de premier ordre, non seulement pour la connaissance du jaïnisme, mais aussi pour l'étude de la pensée philosophique et religieuse de l'Inde, surtout en ce qui se rapporte au Yoga. — Le Muni Indravijaya nous donne une édition du *Cāntināthacaritra* dont la 3me livr. arrive jusqu'au v. 434 du chant V (1) : remarquons en passant qu'il y a plusieurs textes du même titre, dont un a été publié dans la Yaçovijayajainagranthamālā (2). — L'édition de l'*Upamitibhavaprapañcā Kathā* de Siddharṣi, par M. Jacobi, touche désormais à son terme. Il en a paru dernièrement deux livraisons, la 13me et la 14me (3) : cette dernière contient la réimpression, ou, pour mieux dire, une édition nouvelle du 2me *prastāva* et d'une partie du troisième, qui, publiés déjà par Peterson, ne répondaient peut-être pas à ce qu'on a le droit d'attendre d'une édition critique. Avec la 13me livr., se termine la publication de ce grand ouvrage, à la page 1238 : les deux autres pages contiennent le commencement de la *praçasti* ; et nous espérons que dans la prochaine livraison nous pourrons lire la préface de l'éditeur, qui sera pour nous d'une aide très grande pour comprendre et juger le texte. En effet personne ne saurait mieux que M. Jacobi nous parler d'un ouvrage dont il a épuisé l'étude littéraire. L'*Upamiti°* se rattache très intimement à la *Samaraicca Kahā*, écrite en prācrit par Haribhadra, le maître de Siddharṣi. La publication de ce second texte était une conséquence de celle du premier ; mais

fasc. I (N. S. No. 1181) Calcutta 1907 ; le fasc. II (N. S. No. 1206) est édité par Vijaya Dharma Sūri.

(1) Çrī Çāntinātha Caritra by çrī Ajita Prabhācārya, edited by Muni Indravijaya, fasc. III. (N. S. No. 1236). Calcutta 1910.

(2) Shrī Shantinathamahakavyam of Munibhadra Suri, edited by Shravak Pandit Hargovinddas and Shravak Pandit Bechardas. Benares, Vīrasaṃvat 2437 (Yaçovijaya J. G. M. No. 20).

(3) The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharṣi, originally edited by the late Peter Peterson, and continued by Professor Dr H. Jacobi. Fasc. XIV (N. S. No. 1228). Calcutta 1910.

M. Jacobi voulut auparavant publier l'abregé que Pradyumnācārya en composa en 1268 (Saṃvat 1324), sous le titre de *Samarādityasaṃkṣepa* (1). Cet abrégé en vers occupe à lui seul plus de 400 pages, ce qui peut nous donner une idée de l'ampleur de l'original. De celui-ci, nous avons jusqu'à présent deux livr., qui comprennent les trois premiers *bhavas* et le commencement du quatrième (2). L'éditeur a eu soin de noter en haut de chaque page du texte prācrit, le numéro des vers correspondants de l'abregé de Pradyumnācārya, ce qui nous donne un moyen très utile et assez rapide de nous orienter dans l'ouvrage de Haribhadra. Ce texte, non seulement enrichit la science d'un matériel linguistique et littéraire très remarquable, mais nous fait aussi connaître un nouveau côté de cet inépuisable écrivain que fut Haribhadra, que nous connaissions jusqu'ici surtout par des ouvrages philosophiques ou apologétiques, qui nous permettaient déjà d'entrevoir en lui un écrivain d'un mérite tout au moins égal, si non supérieur, à Hemacandra.

Il me reste maintenant à dire un mot des publications de la B. I. qui appartiennent aux champs de la grammaire et de la littérature scientifique. Au premier de ces deux genres appartient le *Mahābhāṣyapradīpoddyota*, dont a paru la 10e livr. du vol. III, avec des index très détaillés et étendus (3). Dans le second, nous avons deux nouveautés intéressantes. M. Suddhākara Dvivedin, qui s'est déjà fait remarquer par l'étude d'autres ouvrages astronomiques, a commencé une édition, accompagnée d'un commentaire composé par lui-même, du *Sūrya Siddhānta* (1). Elle remplacera l'édition de F. E. Hall et Bāpu Deva Çāstrin, qui parût aussi dans la B. I. (1854-58), mais qui est depuis longtemps épuisée. La livraison que j'ai sous les yeux, arrive, avec ses 192 pages, au

(1) Samaraditya Samkshepa . . by shri Pradyumnacharya, edited by H. Jacobi. Ahmedabad 1905.

(2) Samaraicca Kahā edited by H. Jacobi. Fasc. II (N. S. No 1240). Calcutta 1910.

(3) Mahābhāṣyapradīpoddyota by Nageça Bhaṭṭa, edited by Paṇḍit Bahuvallabha Çastri. Vol. III, fasc. X (N. S. No 1216). Calcutta 1909.

(4) The Suryya Siddhanta edited together with a comm. called Sudhavarhini by Mahāmahopo Sudhakara Dvivedi. Fasc. I (N. S. No. 1187). Calcutta 1909.

commencement du *grahayuktyadhikāra*, c'est-à-dire du chap. VII, qui traite de la conjonction des planètes. L'autre ouvrage dont nous voulons parler, c'est le *Rasārṇava*, édité par M. P. Candra Roy et le paṇḍit H. Kaviratna, dont la deuxième livr. nous porte jusqu'à page 400, au v. 5 de l'huitième *paṭala* (1). M. Candra Roy nous en avait déjà donné quelques échantillons dans l'appendice au vol. I de son *Histoire de la chimie indienne* (2) (*Appendix of sanskrit texts*, p. 5-19). La publication de cet ouvrage est assez utile, par les données qu'il fournit sur la chimie indienne et sur la littérature tantrique, dans laquelle « the philosophy of mercury is the main outcome », si bien que « quicksilver is regarded as the generative principle, and directions are given for making a mercurial phallus of Çiva » (3). Dans le chapitre du *Sarvadarçanasaṃgraha* qui traite du système mercurial (*Raseçvaradarçana*), le *Rasārṇava* est cité avec une telle abondance, qu'il constitue plus d'un tiers de tout le chapitre. Or, par le fait que cet ouvrage est cité par Mādhava « as a standard work on this subject, it would be safe to conclude that it must have been written at least a century or two earlier, say sometime about the 12th century » (4). Mādhava cite aussi d'autres textes sur le même sujet, mais il semble que le seul qui nous soit parvenu soit le *Rasārṇava*. « This work is almost unknown in Bengal and extremely rare even in N. India and the Deccan. We have been fortunate enough to procure a transcript of it from the Raghunátha Temple Library, Káçmír, and another from the oriental MSS. Library, Madras. As one of the earliest works of the kind, which throws a flood of light on the chemical knowledge of the Hindus about the 12th century A. D., Rasárṇava must be regarded as a valuable national legacy. It has, besides, the merit of being the inspirer of several works of the iatro-chemical

---

(1) The Rasárṇavam, edited by Praphulla Chandra Rāy and Paṇḍita Harischandra Kaviratna. Fasc. II (N. S. No. 1220). Calcutta 1909.

(2) A history of hindu Chemistry, from the earliest times to the middle of the sixteenth century A. D. ecc. by Praphulla Chandra Ray. Vol. I (2 nd ed). London 1907.

(3) P. C. Ray, *l. c.* p. LXXIX.

(4) *id. ibid.*

period, notably Rasaratnasamuccaya and Rasendracintāmaṇi. Although Rasárṇava as a Tantra pretends to have been revealed by God Çiva himself, its author, whoever he may be, now and then blurts out hints, which clearly prove it to have been compiled from preexisting works, for instance, it has not hesitated, as we find, to borrow copiously from Rasaratnákara, attributed to the renowned alchemist Nágárjuna» (1). Comme on voit par ce passage, M. C. Ray, lorsqu'il l'écrivit, avait à sa disposition seulement deux MSS. (qui sont marqués, dans l'édition du texte, K et M) ; mais, parcourant les notes de son édition, on voit qu'il a réussi à en trouver d'autres. La publication a l'avantage d'être faite par deux savants, dont le premier est professeur de chimie au Presidency-College de Calcutta, et le second a été professeur de sanscrit au même collège, ce qui nous donne des garanties sur son exactitude scientifique et philologique.

Enfin, pour ce qui se réfère à la littérature en bhāṣā, il faut mentionner la belle édition de la *Padmāvatī*, publiée avec une traduction en anglais et des notes critiques de M. Grierson et un comm. de Sudhākara Dvivedin (2).

Il reste à dire quelques mots des textes qui ne rentrent pas directement dans la littérature indienne, quoiqu'ils intéressent à plus d'un titre l'histoire de l'Inde. M. A. H. Francke nous donne la 4e livr. de sa *Lower Ladakhi version of the Kesar-Saga* (3). — La traduction de l'*Akbar-nāma* d'Abul-Faḍl, due à M. H. Beveridge, est arrivée à la 6e livr. du vol. II (4). — Le n° 1176 (N. S., Calcutta 1907) nous donne un index supplémentaire des noms géographiques contenus dans les pages 89-414 de la traduction du *'Āīn-i-Akbarī*, de H. S. Jarrett, et a été composé par

(1) *ibid.* p. LXXXIII-LXXXIV.

(2) The Padumāwati of Malik Muhammad Jaisi, edited, with a comm., translation and critical notes, by G. A. Grierson and Mahāmahopº Sudhakara Dvivedi. Fasc. V (N. S. No. 1172). Calcutta 1907.

(3) A Lower Ladakhi version of the Kesar-Saga. Tibetan text, abstract of contents, notes and vocabulary of the new words and phrases, by A. H. Francke. Fasc IV (N. S. No 1218). Calcutta 1909.

(4) The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl, translated from the persian by H. Beveridge. Vol. II, fasc. VI. (N. S. No. 1217). Calcutta 1909.

M. W. Irvine et Mad. Lavinia Mary Anstey. — L'édition du *Muntaḫab al lubāb* de Ḫafi Ḫan est arrivée à la 1e livr. de la partie III (1) — M. Denison Ross nous donne une petite histoire du Gujarat écrite par Mir Abū Turāb (mort en 1594 ou 1596) (2). — Et en terminant, nous mentionnons un gros volume d'à peu près 450 pages, qui contient un texte persan de la première moitié du XIVe siècle sur la chasse au faucon : l'édition a été faite par M. D. C. Phillott (3).

L. Suali.

---

(1) The Muntakhab-al-labāb of Khāfi Khān, edited by T. W. Haig. Part III, fasc. I (N. S. No. 1219) Calcutta 1909.

(2) A history of Gujarat by Mīr Abū Rurāb Valī. edited with introduction and notes by E. Denison Ross. (N. S. No. 1197). Calcutta 1908.

(3) The Qawānīnu 'ṣ Sayyad of *Kh*udā Yār *Kh*ān 'Abbāsī, edited in the original persian with english notes by D. C. Phillott (N. S. No. 1192). Calcutta 1908.

NOTE.

Les sanctuaires et les jeux d'Olympie. — Dans des correspondances adressées au *Telegraaf* d'Amsterdam, M. Vander Valk, le savant directeur du gymnase Marnix de Rotterdam, expose des vues originales sur l'origine des sanctuaires et des jeux d'Olympie. C'est au cours d'une visite aux vénérables ruines qu'il les communiqua d'abord verbalement à plusieurs savants se rendant comme lui au Congrès des Orientalistes tenu à Athènes au printemps dernier, et qui furent unanimes à les trouver très frappantes et dignes d'un examen ultérieur. C'est ce qui nous a engagé à traduire l'article du *Telegraaf* et à le signaler à l'attention des spécialistes :

« Lorsqu'on se promène au milieu des ruines d'Olympie, guidé par les indications de Baedeker, l'on reconnait les points principaux suivants : dans l'enceinte sacrée, (l'altis) le monument le plus ancien est le temple de Héra (l'Héraion) et l'autel le plus ancien est celui qu'on trouve un peu au sud du temple.

Les jeux auraient donc été institués en l'honneur de la déesse ?

Cette conclusion logique est à peine admissible. Les Grecs auraient-ils si tôt oublié Héra et reporté l'honneur des jeux sur Zeus, alors que l'autel et le temple se trouvaient là comme des témoins de la plus haute antiquité qui les auraient accusés d'avoir déserté le culte d'une déesse dont le courroux était si redoutable ?

Tandis que je passais et repassais par l'altis, l'enceinte sacrée, et que je cherchais une solution à ce problème qui regarde le lieu le plus saint et le plus renommé chez toutes les tribus grecques, je me représentais tout autrement l'origine d'Olympie ; je communiquai mon idée à mes savants compagnons de voyage qui la trouvèrent si intéressante que je crois bien faire de l'exposer ici.

Et d'abord le temple de Héra, l'Héraion, ne peut avoir été le sanctuaire le plus ancien. Ce qui le prouve, ce sont les charbons noirs ayant servi aux sacrifices, les os des victimes, le grand nombre de victimes figurées en bronze et en terre cuite que l'on a retrouvées près de l'autel, au sud et *jusqu'en dessous des fondements* de l'Héraion. On a donc offert des sacrifices sur cet autel avant que le temple de Héra n'existât.

Or cet autel le plus ancien se trouvait plus près d'un autre édifice sacré que de l'Heraion. Ce monument, c'est le Pélopion, où fut enseveli Pélops, qui donna son nom au Péloponnèse. Je remarquais (remarque que je ne retrouvai nulle part) que ce Pélopion (à proximité duquel se trouvait l'autel le plus ancien) est l'unique édifice qui à son tour est séparé du reste du terrain par un autre bâtiment. C'est la seule enceinte sacrée dans l'altis, comme c'est aussi la seule enceinte sacrée à laquelle on a accès par un porche et un portail, tout comme pour l'altis entière.

Ce Pélopion est donc à mon avis l'altis la plus ancienne, l'enceinte sacrée, primitive et locale, avec ses concours primitifs et locaux. Ces concours constituaient les fêtes pour le culte des morts et les jeux étaient célébrés près du tombeau de Pélops.

Plus tard seulement, quand ces jeux devinrent généraux et provoquèrent la participation de la Grèce entière, les divinités grecques communes des temps plus récents, Héra et Zeus, auront reçu leur temple ici, et rejeté le vieux Pélops à l'arrière-plan. A cette époque aussi fut élevé le grand temple de Zeus, au milieu de la nouvelle altis.

Mais on garda le souvenir de Pélops et de ce qui fournit l'occasion à la fête : cela ressort du groupe de la façade au frontispice oriental, qui est le frontispice principal du temple de Zeus, où Pélops se prépare à la course des chars et dont les fragments sont conservés au musée de l'endroit.

Enfin le stade, la lice, se trouve exactement en face du Pélopion, quand on avance en ligne droite.

Le Pélopion est donc à mon avis le plus ancien centre religieux des habitants grecs de l'Elide : il se développa plus tard et devint l'altis de toutes les tribus de la Grèce.

Mais l'on peut présumer une autre époque bien avant la période grecque.

Dörpfeld a découvert des objets Mycéniens et pré-Mycéniens et des fondements de maisons au pied du mont Kronion, à l'emplacement même de l'altis ultérieure des Grecs.

Le Kronion atteint une hauteur de 123 mètres, mais à l'ouest de cette montagne et entièrement séparée d'elle, s'élève une colline de 10 à 20 mètres. Cette colline ne peut-elle pas avoir été un lieu de sépulture mycénienne, tout comme les tombeaux à coupole de Mycène ?

Je ne serais pas étonné si la colline dont je parle et sur laquelle j'écris ces lignes, au pied de laquelle se trouvent l'Héraion, le Prytaneion et les maisons du trésor, avait été primitivement le tumulus des souverains de l'Élide à l'époque Mycénienne.

Le déblai de cette colline peut résoudre le mystère.

J. Vander Valk.

M. Vander Valk fait des observations analogues au sujet de Delphes, dans le *Telegraaf* du du 16 avril 1912 :

« Le bassin dans lequel se trouve Delphes, est entouré par des montagnes plus élevées, plus escarpées et plus nues que la forêt sacrée d'Olympie mais la vallée offre un aspect entièrement semblable.

L'enceinte sacrée est adossée à la paroi méridionale d'une montagne et du côté-sud la vallée est fermée par une chaîne de montagnes. Il y a une seule différence, c'est que le côté-est du terrain de Delphes est lui aussi fermé par une paroi rocheuse. Je ne crois pas que ce soit accidentel. A l'origine il n'y eut pas de jeux de course à Delphes, mais des représentations dramatiques dans l'espace qui s'étend au pied du temple d'Apollon, bâti plus tard, espace qui s'appelait Haloos.

Les jeux que l'on célébrait ici tous les 8 ans en l'honneur de la victoire mythique d'Apollon sur le dragon Python remontaient plus haut que les jeux de course, institués seulement en souvenir de la victoire remportée par les Athéniens en 595 sur les Crisséens, qui pillaient les pèlerins. Et, fait curieux, le terrain de Delphes est admirablement bien situé pour l'acoustique. Lorsqu'on parle à voix basse à l'orchestre du théâtre, on comprend distinctement tous les mots jusque sur les gradins supérieurs.

A part cette différence qu'on pourrait expliquer par la destination différente, l'enceinte sacrée de Delphes a plusieurs points de ressemblance avec Olympie. Je veux appeler l'attention sur trois de ces points en rapport avec mon dernier article sur Olympie, où je tâchais de démontrer que le Pélopion est l'enceinte sacrée la plus ancienne dans l'altis.

Pour les Grecs de l'âge d'or, l'édifice le plus célèbre à Olympie était le temple de Zeus ; mais il y eut en cet endroit un culte plus ancien, celui de Pélops.

Delphes était renommé pour son oracle, le temple et les jeux en l'honneur d'Apollon. Mais ici aussi le culte d'Apollon avait pris la place d'un autre. L'emplacement le plus ancien d'un culte à Delphes doit être cherché non à l'endroit où s'élève le temple d'Apollon, mais plus au sud. « Un rocher très ancien entouré d'ex-votos doit à son importance d'avoir été conservé, dit Baedeker. C'est à coup sûr le rocher sur lequel, d'après la légende de Delphes, la Sibylle Hérophile a dicté ses oracles ». C'est donc ici que nous devons chercher le plus ancien siège des oracles, que les prêtres d'Apollon ont transféré plus tard ou du moins ont tâché de transférer vers le sanctuaire du dieu, car on n'a pas retrouvé, comme l'on sait, l'ouverture dans le sol. A proximité de l'antique rocher de la Sibylle, également au sud du temple d'Apollon, se trouvait la très ancienne caverne du dragon et le sanctuaire de la Terre-Mère. Tout à fait au sud de ces emplacements anciens s'étendait le Haloos, l'espace carré où l'on fêtait la mort de Python par des jeux dramatiques.

Tout comme à Olympie l'on trouva sous les temples à Delphes, des charbons ayant servi aux sacrifices, des os de victimes, des tessons, trahissant un sanctuaire détruit.

Enfin aussi bien à Delphes qu'à Olympie, nous retrouvons des légendes, qui se rattachent à la Crète.

Il exista à Olympie un culte d'Héraclès, non du héros connu, mais d'un demi-dieu plus ancien, Héraclès du mont Ida, qui aurait assisté à la naissance de Zeus. Cet Héraclès est donc un héros Crétois.

Une légende de Delphes raconte que les premiers prêtres des oracles vinrent de la Crète. La Crète est précisément le siège principal du peuple inconnu jusqu'à ce jour, mais qui est probablement d'origine asiatique et dont les produits sont appelés communément mycéniens. Delphes et Olympie — c'est une constatation que l'on ne fait bien que sur place — se trouvent non loin de la côte, où les Crétois qui étaient des navigateurs se sont établis deux mille ans avant Jésus-Christ. Et à Delphes et à Olympie l'on a retrouvé de leurs produits ; les Grecs des âges suivants ont respecté ces deux centres de culture. » VANDER VALK.

K. DE WALS.

COMPTES-RENDUS.

Essai sur le Chéïkhisme. I. *Cheïkh Ahmed Lahçaci* par A. L. M. NICOLAS, Consul de France à Tauris. — Paris, Librairie Paul Geuthner, 13, rue Jacob, 13, 1910. Pet. in-8 (2), XX et 72 p. 2 fr. 50.

Essai sur le Chéïkhisme. IV. *La science de Dieu....* 1911. Pet. in-8 (4), LII et 97 p.

Le Chéïkhisme, par A. L. M. NICOLAS. Fascicule III, *La Doctrine.* — Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte (VIe) 1911, in-8, 69 p. (Extrait de la *Revue du monde musulman*).

Seyyèd Ali Mohammed dit le Bab. Le Béyan persan traduit du persan par A. L. M. NICOLAS.... tome premier. — Paris, Librairie Paul Geuthner.... 1911. Pet. in-8 (4), XXXII et 148 p. (Il y aura 4 tomes). 3 fr. 50.

A la suite de la publication du livre de Gobineau sur les « *Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* », le monde savant n'a pas cessé de s'occuper des grands mouvements religieux qui se sont produits en Perse depuis près d'un siècle : le chéïkhisme et le bâbisme. Parmi les nombreuses publications dont ces essais, très intéressants, de réforme ont été l'objet, il n'en est pas qui méritent mieux l'attention que celles qui sont dues à M. Nicolas. Outre celles dont nous donnons le titre plus haut et qui ne tarderont pas à être complétées par d'autres, l'auteur avait déjà écrit « Les sept preuves de la divinité du Bâb » et le « Béyân Arabe ». (Voir *Polybiblion*, 109, p. 356 et *Bulletin critique*, 1906, p. 93-95).

Les livres de M. Nicolas ont une autorité toute spéciale. Exerçant depuis de longues années des fonctions consulaires en Perse, l'auteur a su se procurer des textes imprimés ou manuscrits que personne ne possède ; il les a étudiés avec persévérance et en a discuté le sens — souvent obscur — avec des partisans distingués des nouvelles doctrines.

Il a donc pu mettre à notre disposition des traductions fidèles, que peu d'orientalistes seraient en état de composer et nous devons lui savoir gré du labeur difficile qu'il s'est imposé.

Il n'est pas besoin d'ajouter qu'il n'est pas toujours facile de comprendre la pensée subtile de ces métaphysiciens orientaux qui, parfois aussi, ne disent pas tout ce qu'ils pensent. Raison de plus pour être reconnaissants à ceux qui nous rendent moins ardue l'étude de ces théologiens obscurs. VICTOR CHAUVIN.

* * *

De l'état présent et de l'avenir de l'Islam. Six conférences faites au Collège de France en 1910 par F. MONTET, professeur à l'Université de Genève. — Paris, 1911, Librairie Paul Geuthner, in-8 (4) et 160 p.

Le savant recteur de l'Université de Genève, bien connu comme spécialiste par son exploration du Maroc et ses nombreux écrits sur des questions islamiques a fait, au Collège de France (Fondation Michonis), six conférences sur l'islam actuel, qui ont eu le plus grand succès et qu'il a recueillies dans un élégant volume. Après avoir montré l'intérêt des questions islamiques et dit comment la religion musulmane se propage de plus en plus, il en examine les déformations, les hérésies et les sectes. Il traite avec tout le soin qu'elles le méritent la question du culte des saints musulmans et celle des confréries religieuses, dont l'action sociale et politique est si profonde et nous réserve probablement plus d'une surprise. Puis il nous expose l'histoire et les doctrines du bâbisme et du béhaïsme et, pour finir, examinant quel sera l'avenir des peuples musulmans, il souligne les tendances libérales qui se produisent maintenant chez ces peuples et les efforts qu'ils font pour s'émanciper.

Ces études, qui nous mettent bien au courant de la situation actuelle de l'islamisme et où, à côté de choses connues, on trouvera le fruit des études personnelles de l'auteur, méritent d'être proposées aux méditations de tous ceux qui s'intéressent aux questions religieuses. Puissent-elles, comme l'auteur le désire, contribuer à amener une meilleure entente entre les chrétiens et les musulmans, qui sont destinés à avoir des rapports de plus en plus fréquents et de plus en plus intimes.

V. CH.

ARAMATI — ĀRMATAY

La religion avestique, telle qu'elle apparaît plus spécialement dans les gāthās est, comme on sait, dominée non seulement par la figure imposante de *Mazdāh Ahura*, mais encore par l'intervention perpétuelle de ces entités un peu incolores désignées sous le nom de *Aməša Spənta*.

On se rappelle que dans le système avestique constitué, celles-ci sont au nombre de six : *Vohu Manah* (Le Bon Esprit), *Aša Vahišta* (L'excellente Justice ou Vérité), *Xšaθra-Vairya* (Le Royaume souhaitable), *Spənta Ārmatay* (La « Sainte Piété ou Modestie » Darmesteter), *Haurvatāt* (Santé, Prospérité), *Amərətatāt* (Immortalité). Plutarque (de Is. et Os. 47.) traduit ces noms respectivement par εὔνοια, ἀλήθεια, εὐνομία, σοφία, πλοῦτος, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός.

Ces noms sont tous des abstractions et, de fait, dans les Gāthās, il arrive fréquemment qu'ils désignent des concepts et non des entités et la personnification y est toujours très superficielle.

En revanche, dans le mazdéisme des autres portions de l'Avesta et surtout dans les écrits pehlevis, ces êtres non seulement ont une individualité bien accusée, mais même sont parés d'attributs très matériels : *Vohu Manah* est le protecteur des bestiaux, *Aša Vahišta*, celui du feu, *Xšaθra Vairya* préside aux métaux, *Spənta Ārmatay*, à la Terre, etc.

Certains auteurs ont même prétendu que cet aspect était le plus ancien et que les entités et les dénominations abstraites étaient dues aux spéculations gāthiques (1).

(1) Cf. en particulier L. H. Gray, *The double Nature of the Iranian Archangels Archiv f. Religions wiss.* VII, p. 345 sqq.

On sait que M. Darmesteter trouve son principal argument pour avancer jusqu'au début de notre ère la date de composition de l'Avesta, dans le caractère abstrait et philosophique des hymnes gāthiques. En particulier, les *aməša spənta* ne seraient qu'une adaptation éranienne des δυνάμεις du néo-platonicien Philon.

Cette opinion n'a pas trouvé beaucoup d'adhérents. Elle est notamment en contradiction absolue avec celle, représentée par M. Oldenberg, qui voit dans les *aməša spənta* l'équivalent iranien des *ādityas* védiques.

Toutefois si l'on peut observer diverses analogies générales entre les deux groupements, l'on n'a pas réussi à retrouver dans les dieux de la série indienne l'équivalent des entites avestiques.

On trouve cependant des concepts védiques parents de ceux personnifiés dans les *aməša-spənta,* tels *ṛta* qui est *aša, aramati* qui est *ārmatay.*

La question est de savoir si, la personnification mise à part, ces concepts apparaissent dans le Rig-Véda déjà nettement précisés dans le sens où nous les trouvons développés dans les gāthās. Si oui, si l'on peut montrer que ces abstractions font par conséquent partie des idées religieuses et morales des Indo-Iraniens il est clair qu'on songera moins à chercher l'influence de la philosophie hellénique dans les gāthās et que les concepts abstraits de ceux-ci, loin d'être la preuve d'une composition relativement récente, plaideront, au contraire, en faveur de l'antiquité de ces documents que tant d'autres indices, du reste, nous engagent à regarder comme remontant bien plus haut que le reste de la littérature avestique.

Cette démonstration serait aisée en ce qui concerne *ṛta* = *aša.*

Certes, contrairement à l'Asha avestique, *ṛta* n'est que très exceptionnellement personnifiée dans le Véda. Mais dans les gāthās, *aša* est encore généralement un concept abstrait et d'autre part, au moins dans les parties relativement récentes du Véda, on trouve occasionnellement des passages où *ṛta* est traitée comme une divinité, par exemple dans RV. X. 66. 4 où *ṛtam mahad* est invoquée avec Aditi et d'autres dieux.

En outre, les similitudes entre les deux concepts *ṛta* et *ašā*, sont innombrables. De part et d'autre *ṛta*, c'est l'ordre en géné-

ral, celui qui préside à la marche du monde et aux actions des hommes, de part et d'autre aussi cet ordre est placé sous la direction des divinités qui président le plus particulièrement à la morale : *Varuṇa-Mitra* et les *Ādityas* dans l'Inde, *Ahura Mazdāh* et les *Aməša Spənta* en Iran. De même que les *Aməša Spənta* tout comme les fidèles mazdéens sont *ašavan* (Y. 26. 3), Varuṇa et les Ādityas sont *ṛtāvan* : et les protecteurs par excellence de l'*ṛta* : « *ṛtāvano, ṛtajātā ṛtāvṛdho ghorāso anṛtadviṣah* » VII. 66. 13. — *ṛtena mitrāvarunāv ṛtāvṛdhāv ṛtaspṛçā* I. 2. 8. — *ṛtena yāv ṛtāvṛdhāv ṛtasya jyotiṣas patī*. I. 23. 5. Ils sont les gardiens de l'*ṛta* : « *ṛtasya gopān aditim mitrom Váruṇam sujātān aryamaṇəm bhagam* » VI. 51. 3, les cochers de l'*ṛta* : « *ṛtasya rathyah* VIII. 83. 3 — 72. 3. Le bel hymne à Mitra-Varuna V. 62 s'ouvre de même par ces mots solennels : « *ṛtena ṛtam apihitam dhruvam vām sūryaya yátra vimucanty açvān...* ». Leur protection de l'*ṛta* s'étend à tous les peuples et à toutes les générations : « *ṛtāvṛdha ṛtavānā jane-jane* » V. 65. 2 — « *ṛtaspṛça ṛtāvāno jane-jane* » V. 67. 4. L'appui de l'*ṛta*, c'est l'œil de Varuṇa : « *kad va ṛtasya dharnasi kad Varuṇasya cakṣaṇam*. I. 105. 6. Cet œil de Varuṇa, d'après d'autres hymnes (I. 115, I. 116. 2, X. 37. etc.), c'est le soleil « qui voit le juste et l'injuste chez les hommes » (VI. 51. 1, 2).

Certes, l'association entre Varuṇa et les ādityas et l'ṛta ressort encore de bien d'autres passages du Rig-Véda, mais ceux qui viennent d'être cités ont été choisis parmi les plus frappants et de leur ensemble ressort emphatiquement que Varuṇa est au moins aussi essentiellement le dieu de l'*ṛta*, que Ahura Mazdāh est celui de l'*aša*, celui qu'honorent les *ašavan* par opposition à la divinité de mensonge et de désordre, la *drug*, avec ses suppôts, les *drəgvant*.

Si l'association de Ahura Mazdāh avec Aša a donc son pendant védique complet dans celle de Varuṇa avec l'*ṛta*, on pourrait de même montrer qu'en regard du *xšaθra* qui attend l'*ašavan*, celui d'Ahura Mazdāh et de *Vohu Manah*, celui qui est personnifié dans l'*aməša spənta* : *Xšaθra Vairya* « le royaume désirable », on trouve dans le Véda le *kṣatra* de Mitra-Varuṇa et des Ādityas, celui qui fait donner à Varuṇa et à Mitra les épithètes de *mahi-*

kṣatra V. 68. 1, *varšikṣatra*. VIII. 101 2. *supārakṣatra* VII. 87. 6. etc. et qu'on appelle le large royaume des Ādityas : (*varuṇa mitrāryaman varṣiṣṭham kṣatram*) V. 67. 1.

Quant à *Ārmatay* elle est la personnification — en bien des passages, non encore opérée, du reste, dans les gāthās — du concept védique de l'*aramati*.

Cette identification n'est pas nouvelle et s'impose, d'ailleurs, mais il ne semble pas qu'elle ait été pressée suffisamment et c'est sur la correspondance remarquable entre ces deux concepts, sous leurs divers aspects que je voudrais insister dans cet article.

M. Mac-Donell (1), définit ved. *aramati* par « devotion, piety ; goddess of devotion ». — Ce mot ne se rencontre que dans une dizaine de passages et il importe de l'étudier dans chacun de ceux-ci pour préciser la portée de cette conception religieuse.

L'épithète la plus ordinaire qui accompagne *aramati* est *paniyasī* (X. 64. 15 — X. 92. 4.). Son sens est assez imprécis. On rattache le mot à skr. *panate*, *panayati* « admirer, être admirable », *panyas* « admirable », etc. Dans le premier de ces deux passages (X. 64. 15), *aramati* est associée à l'invocation personnifiée : *hotrā* et à *Bṛhaspati*, « Gebetsherr » (Oldenberg). Son sens est donc assez nettement précisé par ceux des termes : *hotrā* et *Bṛhaspati* qui lui sont si étroitement accolés. Comme eux, *aramati* obtient tous les biens. (*vi ṣā hotrā viçvam açnoti vāryam bṛhaspatir aramatiḥ panīyasī*).

Dans X. 92. 4, avec la même épithète, elle accompagne *namo mahi* « la grande adoration, la grande prière » : « *ṛtásya hi prásitir dyaúr urú vyáco námo mahy aramatiḥ pánīyasī | índro mitró varuṇaḥ saṃ cikitrire 'tho bhágah savitā́ pūtádakṣasaḥ* ».

Dans V. 43. 6, elle reçoit elle-même l'épithète de *mahī* et est intimement associée encore une fois à *namas* : « *ā́ no mahī́m arámatiṃ sajoṣā gnā́m devī́ṃ námasā rātahavyām | madhor mádāya bṛhatī́m ṛtajñā́m ā́gne vaha pathíbhir devayānaiḥ* ».

On voit qu'elle est, en outre, qualifiée de *bṛhatī*, épithète bien proche de *paniyasī* et de *mahī* et, en plus, de *ṛtajñam* ce qui montre ses rapports avec l'*ṛta* et par conséquent avec le monde

(1) Sanskrit-engl. Dict. p. 26.

des *ādityas*, parallélisme frappant de son union dans les gāthās avec *aša* dans le groupe des *aməša spənta*. *aramati* est, du reste, associée expressément avec les *Ādityas* dans RV. VIII. 31. 12 : « *arámatir anarváṇo viçvo devásya mánasā ādityā́nām aneká it* ». Dans ce passage le mot semble même être pris comme un adjectif qualifiant *viçvo ādityā́nām*.

Ajoutons que dans VII. 42. 3., *aramati* reçoit l'épithète de *yajñiya* : « *yajasva su purvaṇīka devā́n, ā́ yajñíyām arámatiṃ vavṛtyāḥ* ». Ce qualificatif n'est pas spécial aux Ādityas ; il montre toutefois combien le concept de l'*aramati* est apparenté aux idées de sainteté et de piété. Il vient s'ajouter, du reste, à ceux de *mahī*, *bṛhatī*, *ṛtajñā*, *paniyasī*, cités ci-dessus pour montrer la vénération toute spéciale dont il était entouré et il importe de rapprocher ce fait de l'usage constant observé dans l'Avesta de joindre au nom d'*Ārmatay* le terme éminemment respectueux de *spənta* (saint). On sait que cette épithète a fini par faire corps avec le nom de l'hypostase à tel point que celle-ci s'appelle *Spendarmat* en pehlevi.

Un autre aspect de l'*aramati* védique, c'est son rôle dans l'obtention des biens que souhaite le fidèle. On a vu déjà dans X. 64. 15 qu'*aramati* conjointement à *hotrā* et *Bṛhaspati* obtient tous les biens. Dans VIII. 31. 12, passage cité également ci-dessus, le dévot, avant de s'adresser à « *aramatir viçvo ādityā́nām* », vient, de même, de prier Pušan, Raji, Bhaga de lui donner des bénédictions et de lui frayer la route du bonheur (*ádhrā svastáye*) et dans le verset suivant, c'est encore de cette route dont il est question évidemment sous le terme de « *ṛtásya pánthāḥ* » car le chemin de la justice est aussi celui du bonheur. C'est toujours dans le même ordre d'idées que *aramati* reçoit deux fois dans le Véda l'épithète de *vasūyúḥ* : *upa svaínam arámatir vasūyúḥ* » VII. 1. 6 — « *prati na stómam tvaṣṭā juṣeta syād asme aramatir vasūyúḥ* » VII. 34. 21 (Dans le verset précédent, on prie Tvaṣṭṛ de donner des enfants-mâles) *vasūyu* signifie « qui désire les biens, tend vers les biens ». C'est par elle que s'exprime le vœu du fidèle d'arriver aux biens. En outre, deux fois quand on prie les Maruts de donner la richesse et les bénédictions, on leur demande de diriger notre *aramati* vers le beau but : « *ádha smā*

no arámatiṃ sajoṣasas cakṣur iva yántam ánu neṣathā sugám » V. 54. 6 ou d'accomplir *aramati* : « *pra vo mahīm arámatim kṛṇudhvam* VII. 36. 8. et cela après les avoir dans le verset précédent priés de protéger les enfants et la *dhī*, concept évidemment parent de *aramati* (*uta tyé no marúto mandasānā́ dhíyam tokám ca vājíno 'vantu* ») en vue d'augmenter les biens (« *ávīvṛdhan rayim naḥ* »). Cela est d'autant plus clair que dans ce verset VII. 36. 8. les *maruts* doivent accomplir non-seulement l'*aramati* mais la « *puraṃdhiṃ rātiṣā́cam* », ce qui précise encore mieux les idées. Donc *dhī*, *puraṃdhi* et *aramati* ont ici le même rôle exprimé si bien par le mot *rātiṣāc*, qui est le pendant de *vasūyu*.

aramati paraît encore dans deux passages védiques moins clairs.

Dans X. 12. 5., on dit que les fleuves se hâtent à travers la grande *aramati* « *pra rudrena yayínā yanti síndhavas tiró mahīm aramatiṃ dadhanvire* ». On dirait donc à première vue qu'*aramati* désigne ici un pays ou la « terre » en général. Etant donnée l'association étroite dans le mazdéisme récent entre *ārmatay* et la terre, il serait certes intéressant de constater dans le Véda pareille identification. Toutefois, comme ce genre d'association, à ce que nous montrerons ci-dessous, ne paraît pas encore connu dans les gāthās où, du reste, *ārmatay* est bien le concept abstrait, il serait un peu surprenant de le trouver aussi clairement dans le Véda, d'autant plus que la nature abstraite d'*aramati* ressort bien des textes précédents. Au fond le passage est évidemment ambigu. Les fleuves sont peut-être seulement la pluie, en vue de laquelle on invoque constamment les divinités védiques. L'association avec Rudra ne pourrait que confirmer cette interprétation. Ce serait donc une expression imagée, qui n'a rien de trop violent pour le style védique, afin de dire que la pluie accourt grâce à l' « aramati », dans son sens voisin de « prière ». Il est, du reste, certain qu'*aramati* a ici ce dernier sens, car dans le verset précédent elle est associée à *ṛtasya prasiti* et à *namas* : « *ṛtasya hi prásitir dyaur urú vyáco námo mahy arámatiḥ pánīyasī* » (1). On voit qu'*aramati* a dans le second passage le

(1) Si le passage était avestique, il y aurait possibilité, mais nullement

qualificatif même de *namas* dans le premier (*mahī*) (1).

Un second passage un peu intriguant se trouve dans II. 38. 4. : « *punaḥ sam avyad vítatam váyantī, madhyā́ kártor ny àdhāc chákma dhī́raḥ, út saṃhā́yāsthād. vy ṛtū́nr adardhar aramatiḥ savitā́ devá ā́gāt* ».

L'hymne est un très poétique chant du soir à Savitar, où l'on célèbre le repos de la nature et des hommes quand ce dieu amène le coucher du soleil, en même temps que l'on met en relief l'activité perpétuelle de cette divinité présidant aux mouvements des astres. Le verset 4 revient à peu près à ceci : « La fileuse a replié sa toile, l'artisan habile au milieu de son travail a déposé son ouvrage. Il s'est levé en le laissant là. Le dieu Savitar ..... est venu ; il a fixé (divisé) le temps ».

aramati apparaît donc ici comme une épithète de Savitar. Grassmann traduit « der nimmer rastet ». C'est également le sens donné par Delbrück dans sa Chrestomathie. Il vonvient très bien au contexte. Toutefois, il est clair qu'il est inconciliable avec tous les autres emplois du mot *aramati* dans le reste du Véda. Dès lors, ou bien l'on aurait affaire ici à un homonyme tiré de la racine de *ramate* « se reposer » et il faut reconnaître que

---

nécessité d'y voir un exemple d'aramati dans le sens de « travail agricole » et ultérieurement de « cultures » : la pluie traverserait les cultures ; mais à moins de preuves sérieuses, il faut éviter pour le Véda une interprétation qui est intimement liée aux idées si particulières de l'Avesta concernant l'agriculture.

(1) En faveur de l'identification : *aramati* = « la terre », on a invoqué (Jackson, *Grundr.* II, p. 638 — Gray, *Arch. Rel. Wiss.* VII, p. 371, Bartholomae, *Alt. Wörterb.*, 337, etc.) une glose de Sāyaṇa à RV. VII. 36. 8 et VIII 42. 3 (*aramati = bhūmi, pṛthivī*). Malheureusement, rien ne justifie cette interprétation du commentateur hindou. Le passage VII. 36. 8 est celui cité ci-dessus où *aramati* figure en parallélisme avec des abstractions de sens analogue, *dhī, puraṁdhi*. Sāyaṇa a visiblement été induit en erreur par ce fait que *aramati* figure avec des bénédictions sollicitées. — Dans VIII. 42. 3, il n'y a absolument rien dans le contexte en faveur du sens *pṛthivī*. D'autre part l'épithète *yajñiya* nous a, à bon droit, ce me semble, fait ranger ci-dessus ce passage parmi ceux où *aramati* est associée avec des idées de piété, d'autant plus que tout le verset est dans cet ordre : « *sám u-vo yajñám mahayan námobhiḥ pra hota mandro ririca upāke yajasva sú purvaṇīka devān ā yajñiyām arámatiṃ vavṛtyaḥ* ».

cet ἅπαξ εἰρημένον ne serait pas d'une formation bien normale ; ou bien malgré ce que le sens de « sans repos » peut avoir de séduisant, devrait-on raisonnablement conserver ici autant que faire se peut le sens que l'on a pu déduire pour *aramati* des passages les plus nombreux et les plus clairs. Nous avons vu déjà une fois, *aramati* faisant fonction d'adjectif, comme épithète de divinités, c'est dans VIII, 31, 12, où il qualifie « *vícvo ādityā́nām* ». Il n'y a rien d'invraisemblable à ce qu'un dieu comme Savitar qui accomplit scrupuleusemens son rôle de metteur en œuvre des phénomènes soit appelé « le dévot, le pieux » ou plus exactement « l'ordonné, le sage », sens qui, on peut le dire à présent, doivent se rapprocher de celui qu'avait *aramati* pour les anciens Hindous. En effet, de l'examen des passages ci-dessus qui sont tous ceux où *aramati* paraît dans le Rig-Véda, on peut avec assez de raisons, voir dans ce terme l'expression d'un état d'esprit, plus ou moins personnifié dans certains cas et, en tout cas, tendant à la personnification, comme *dhī* avec lequel on l'a trouvé associé. Cet état d'esprit est favorable à la connaissance de l'*ṛta* (droit, justice, ordre). Il est éminemment digne de vénération (*pánīyasī*, *yajñiyā*, *mahī*, *bṛhatī*). Il est traité en plus d'un passage comme s'il était proche par le sens de *nāmas* (prière, adoration) et reçoit des épithètes analogues à celles de ce dernier. Une série de passages montrent, en outre, que *aramati* est conçue comme menant aux bénédictions que souhaite le fidèle, à la prospérité et aux richesses.

Ceci précise assez nettement le sens de *aramati* en sanscrit védique, d'autant plus que les deux seuls passages où l'on avait pu songer à identifier *aramati* soit avec la terre, soit avec le repos ne peuvent, à ce que nous avons montré, être sérieusement invoqués en faveur de pareille interprétation.

Il reste à étudier le sens du pendant avestique de *aramati : armatay* dans les documents mazdéens les plus anciens afin de constater si ces deux concepts se recouvrent bien et, le cas échéant, pour nous permettre de préciser plus exactement la nature de ce concept indo-iranien dans la période aryaque.

Ārmatay dans les gāthās.

Ce serait faire œuvre superflue que de montrer qu'Ārmatay est dans les gāthās intimement associée aux autres *aməša spənta*. Elle fait presque toujours partie des énumérations si fréquentes de ces hypostases dans les textes gāthiques où elle paraît généralement après *Aša*, *Vohu Manah* et *Xšaθra vairya*.

Ses rapports avec les idées de piété ne sont pas moins évidents. Cela ressort de presque tous les passages où apparaît *Ārmatay*. Notamment dans 45. 10, on dit qu'il faut célébrer *Ahura Mazdāh* avec les prières d'*Ārmatay* (*yasnāiš ārmatōiš*) et l'on ajoute que Mazdāh a promis que grâce à Aša et à Vohu Manah, dans son royaume (*xšaθra*), règneront la prospérité (*haurvātāt*) et l'immortalité (*amərətāt*). L'auteur a donc voulu faire figurer dans le verset tous les *aməša spənta* et dans cette énumération où chacun est à sa place (*aša* et *vohu manah* représentent la justice et la bonne disposition pieuse qui sont des conditions essentielles de la vie sainte) le rôle de la prière ou du culte est dévolu à *Ārmatay*. Celle-ci est un état pieux qui distingue le fidèle. On dit expressément qu'elle doit s'étendre à tous ceux qui professent la religion prêchée par le prophète (44. 11 : *tə̄ṇg ā və̄ jamyād ārmaitiš yaēibyō, Mazdā, θwōi vašyētē daēnā*).

Embrasser la bonne religion, c'est se décider pour *ārmatay* « *spəntąm və̄ ārmaitīm vaŋuhīm varəmaidē hā nə̄ aŋhaṯ* » 32. 2, tandis que les dévas et leurs œuvres, dit-on dans la phrase suivante (32. 3), sont les fils de l'esprit mauvais (*akāt manaŋhō*) et de *pairimatay*, l'opposé d'*ārmatay*, ce que Bartholomae traduit par « Selbstüberhebung, Hoffart ». — La pratique de la religion consiste dans l'observation des paroles et des actions qu'inspire *ārmatay* : « *tąm daēnąm yā hātąm vahištā ...... ārmatōiš uxδāiš skyaoθanā ərəš daidyaṯ* ».

Une remarque s'impose ici : on a trop peu insisté jusqu'ici sur un trait essentiel de l'Ārmatay gāthique qui a son importance pour qui veut préciser la nature de ce concept en indo-iranien. Si Ārmatay est en général alliée aux idées de piété, d'obser-

vance des lois divines et de vertu, elle est plus particulièrement associée avec la sagesse. C'est elle qui vient au secours des esprits indécis : 31. 12 : « *ānuš haxš ārmaitiš mainyū pərəsāitē yaθra maēθā* », ce que Bartholomae rend par : « Von einem zum andern gehend bespricht sich Ārmatay mit dessen Geist, der noch schwankend ist » et que je traduirais plus volontiers et plus littéralement par : « Ārmatay conseille à tour de rôle les esprits partout où il y a hésitation ».

C'est elle qui publie les sentences divines, celles de la Sagesse qui ne peut tromper : « *aēibyō ratūš sōnghaitī ārmaitiš θwahyā xratəuš yōm naēčiš dābayēiti* ». Ce rôle est attribué un peu plus loin (ib. 15) à propos d'une sentence particulière à Tušnāmatay, une sorte de synonyme d'Ārmatay que Bartholomae rend par « schweigendfügsames Denken ». Dans ce même hymne on voit Mazdāh se consulter avec elle (43. 10).

Ārmatay se tient avec ceux qui écoutent les conseils d'Aša, l'ṛta védique (51. 11 : « *kō vā ašā ā fraštā ? kā spəntā ārmaitiš ?* »)

Dans V. 53. 3, on dit aussi que celui qui s'attache à Mazdāh, à Aša et à Vohu Manah, c'est-à-dire le fidèle doit *consulter son esprit* et accomplir avec *sagesse* les œuvres très saintes d'Armatay : « *apā hōm fərašvā θwā araθwā, spəništā ārmatōis hudānu varəšvā* ».

C'est Mazdāh (le dieu dont le nom même signifie « science, sagesse ») qui a créé Ārmatay de même qu'il fait obéir le fils sagement au père : Y. 44. 7 : « *kō bərəxδąm tāšt xšaθrā maṯ ārmaitīm* | *kō uzəməm čōrəṯ vyānayā puθrəm piθrē* ».

Dans la curieuse symbolique agricole des gāthās, *gəuš tašā* « le créateur, l'artisan du bœuf » est assimilé à la sagesse de l'esprit et, en même temps qu'on reporte ce concept à Mazdāh, on lui assigne la possession de Ārmatay : « *θwōi as ārmaitīš, θwō ā gəuš tašā as xratuš mainyəuš, Mazdā Ahurā, ...* » Y. 31. 9.

La symbolique mystique de ces mêmes gāthas fait de *ārmatay*, dans son sens de « sagesse », la sœur de *vohu manah* « le bon esprit » : *ašāṯ hačā Mazdā vaēdā yō īm dāṯ; ptarəm vaŋhəuš vərəzyantō Manaŋhō, aṯ hōi dugədā huškyaoθanā ārmaitiš* : Y. 45. 4. c'est-à-dire : « grâce à aša (justice-vérité), j'ai appris qui a créé <la vie>, le père du bon esprit actif, tandis que sa fille est Ārmatay aux œuvres excellentes ».

On ajoute à cela que l'on ne peut tromper Mazdāh : « *noit diwžai dyāi vīspā hišas ahurō* » ; cela précisément parce qu'il a Ārmatay, la sagesse comme fille.

Ces passages montrent en quelle haute estime le prophète tient Ārmatay et cela spécialement parce qu'elle est l'esprit de sagesse et ce sens est tellement dans la conscience zoroastrienne que Plutarque dans son énumération des *aməša spənta* traduit *ārmatay* par σοφία, terme qui lui paraissait donc se rapprocher le plus du concept iranien.

On voit, en outre, surtout par le dernier passage, qu'*ārmatay* est mise en quelque sorte en parallélisme avec *vohu manah*. On sait quel rôle essentiel joue cette dernière hypostase dans les gāthās. Elle désigne proprement un état d'esprit, celui qui est à la base de toute conversion au bien, celui qui anime le fidèle (cf. supra : *vaŋhəuš vərəzyantō Manaŋhō*), le pousse à suivre les voies de la justice (*aša*), à être donc un *ašavan*, un fidèle de Mazdāh, celui tout particulièrement qui mène au règne du bien, au *xšaθra* de Mazdāh Ahura, le royaume désirable (*xšaθra vairya*), le royaume de la richesse et des biens (*xšaθrəm cištōiš, x. savaŋhām*, Y. 28. 9. *x. haurvatātō*, Y. 34. 1., etc.)

On voit que Vohu Manah absorbe de la sorte une grande part du rôle de *ārmatay* = *aramati* et apparaît en quelque sorte, comme le dit si bien le verset Y. 45. 4, en tant qu'un concept frère de ce dernier. On peut se demander si Vohu Manah, qui est exclusivement mazdéen n'a pas été dédoublé de *ārmatay*, pour venir former à côté d'elle une conception voisine mais adaptée plus exactement au système religieux gāthique, qui lui a assigné un rôle essentiel, cela sans dépouiller *ārmatay*. C'est ainsi que si Vohu Manah est par excellence celui qui mène au royaume et si ce dernier à cause de cela s'appelle constamment le « royaume de Vohu Manah », Ārmatay est fréquemment aussi représentée comme menant aux biens, aux bénédictions, tout comme Aramati dans le Véda. C'est Ārmatay qui fait croître le royaume impérissable (« *yaēibyō xšaθrəmcā ayžaonvamnəm barədāitī ārmaitiš* » Y. 28. 3), qui accomplit nos vœux (« *daidī, tū ārmaitē, vištā spāi īsəm maibyācā*. Y. 28. 7.) Elle donne aux corps durée et résistance (*kəhrpəm utayūitīš dadāt ārmaitiš ąnmā*. Y. 30. 7), en

vue de l'épreuve suprême par le métal fondu. On répète dans Y. 33. 12, qu'elle doit donner de la vigueur (*təvišīm*). On la prie d'accorder le sort des richesses (« *tat̰ mōi dā, ārmaitē rāyō ašīš* ». Y. 43. 1) et on l'invoque en beaucoup d'autres passages avec *Aša Xšaθra, Vohu Manah* dans le but d'arriver au royaume et aux biens. On remarque que Ārmatay est regardée plus spécialement comme procurant la vigueur.

Ceci nous amène a considérer un autre aspect d'*ārmatay*. On la trouve dans les gāthās associée avec le travail. C'est ainsi que dans Y. 47. 2. on lit : « *ahyā mainyə̄uš spə̄ništahyā vahištəm hizvā uxδāiš vaŋhə̄uš ə̄ə̄anū manaŋhō ārmatōiš zastōibyā šyaoθanā vərəzyat̰* » c'est-à-dire : il faut accomplir les meilleures (œuvres) de cet esprit très saint, par la langue avec les paroles du bon esprit, par les mains avec le travail d'Ārmatay ».

De même dans Y. 53. 3, cité ci-dessus on dit d'accomplir les œuvres (ou travaux) excellents d'Ārmatay : « *spə̄ništā ārmatōiš hudānū varəšvā* ».

Comme le travail par excellence du zoroastrien, celui qui est vanté à tout instant comme l'occupation des fidèles, c'est l'agriculture, on pouvait prévoir que l'association d'Ārmatay avec le travail serait de nature à faire naître un lien entre elle et la terre. On sait que dans le mazdéisme postérieur Ārmatay patronne la terre et que son nom devient souvent synonyme de celle-ci.

Il ne s'en suit pas nécessairement que cette assimilation soit indo-iranienne ni même qu'elle existe déjà dans les gāthās. On a vu que le passage du Véda invoqué en faveur de l'identification de *aramati* avec la terre n'a pas cette portée. A mon avis, on peut en dire autant des quelques phrases gāthiques que M. Bartholomae interprète dans ce sens.

Le premier de ces passages est Y. 45. 4, qui a été cité ci-dessus et où l'on dit que Mazdāh est le père du bon esprit actif, tandis que sa fille est la bienfaisante *ārmatay*. De ce qu'*ārmatay* soit appelée la fille de *Mazdāh*, il ne s'en suit nullement qu'elle désigne la terre. Au contraire, le parallélisme avec *Vohu Manah*, qui n'est susceptible d'aucune interprétation matérielle, indique qu'il s'agit bien pour *ārmatay*, également, d'un état d'esprit. Rien dans le contexte de l'hymne ne fait allusion à l'agriculture. Il

s'agit dans les versets précédents et suivants de l'obtention du bonheur grâce à *Mazdāh* et à *Vohu Manah*, tandis que les tenants de la *Drug* vont à la perdition. Il est vrai qu'au début du verset 4, le prophète dit qu'il va parler de ce « qui est le meilleur pour cette vie » et que *Vohu Manah* reçoit ici le titre de « actif, efficient, travailleur » mais rien de tout cela n'indique que *ārmatay* ne soit pas un état d'esprit, tout au plus cela pourrait-il faire allusion à son association avec le travail dont il a été parlé plus haut.

Plus curieux est Y. 47. 3. « *ahyā mainyǝuš tvǝm ahī tā (= ptā), yǝ̄ ahmāi gąm rānyō-skǝrǝtīm hǝ̄mtašat̰, at̰ hōi vāstrāi, rāmā-dā̊, ārmaitīm .... »*.

Le verset précédent Y. 47. 2 a été cité ci-dessus : on y dit que l'on doit accomplir les œuvres de l'esprit très saint par la langue avec les paroles du bon-esprit (*vohu-manah*) par le travail, avec les œuvres d'*ārmatay*. En plus on dit que *Mazdāh* est le père d'*Aša*.

La comparaison entre ces deux versets nous permet de dire que l'on reste dans un même ordre d'idées. *Mazdāh* dans le second est père de l' « esprit », de même qu'il est père d'*Aša* dans le premier. Quant à *rānyō-skǝrǝtīm gąm*, le « bœuf porte-bonheur » que cet esprit accorde, il faut, je pense, en faire un simple symbole du bonheur procuré par l'esprit de sainteté. En effet, cette figure est connue dans les gāthās comme un symbole du bonheur (cf. Bartholomae, Zarath. Verspred. p. 68) où elle apparaît encore dans Y. 44. 6 et Y. 50. 2. Dans 44. 6 notamment ce « bœuf porte-bonheur » est indiqué presque comme un synonyme du royaume de *Vohu-Manah*. Qui plus est, dans Y. 34. 4, la « vache féconde » (*gā̊ azī*) caractérise le bonheur des justes : « *tāt̰ zī, Mazdā, vairīm astvaitē uštānāi dātā vaŋhǝuš šyaoθanā manaŋhō yōi zī gǝ̄uš vǝrǝzǝ̄nē azyā̊ xšmākąm hucištim ahurā xratǝ̄ūš ašā frādō vǝrǝzǝ̄nā* », c'est-à-dire : « o Mazdāh, grâce à l'œuvre du « bon-esprit » (*vohu manah*) accordez ce bien désirable à

(1) Bartholomae traduit « die in der Gemeinschaft des trächtigen Rinds sind ». Ce sens est certes moins naturel que celui que je propose. En outre, il faut, pour y arriver, donner ici à *vǝrǝzǝna* une signification différente de celle, bien établie, qu'il a dans les autres passages.

l'existence matérielle de ceux qui seront dans la *cité de la vache féconde* (1), donnez, o Ahura, votre bonne doctrine de la sagesse qui par *aša* (la justice) fait *prospérer les cités* ». La cité de la « vache féconde », ici c'est évidemment celle où l'on jouit de « la récompense que Mazdāh a assurée aux hommes sages » (*hudābyō mīždəm, mazdā yᵉhya tū daθrəm*) dont on parle au verset précédent.

Ces rapprochements ne permettent pas de douter que dans Y. 47. 3 le *gąm rānyā-skərətīm* est bien un symbole des biens réservés aux justes. Il faut ajouter à cela que le contexte même de l'hymne 47 démontre que tel est bien le sens de l'expression. En effet, il s'agit d'une gāthā très courte dont les six versets ont ceci de commun qu'on y célèbre l'esprit de sainteté auquel on doit s'attacher, en s'écartant des suppôts de la Drug, afin d'obtenir par ses bonnes œuvres prospérité et bien-être. Ces idées sont même clairement résumées dans le verset I dont les autres ne sont que le développement : « *spəntā mainyū vahištācā manaṅhā hacā ašāt̰ škyaoθanācā vačaṅhācā ahmāi dąn haurvātā amərətātā mazdā̊ xšaθrā ārmaitī ahurō* », c'est-à-dire « *Ahura Mazdāh* avec *Xšaθra* et *Ārmatay* nous donnera prospérité et immortalité grâce à l'Esprit saint, à la Pensée excellente, aux œuvres et aux paroles conformes à la Justice (*aša*) ».

La nature symbolique de l'expression « bœuf porte-bonheur » étant établie, entraîne nécessairement une interprétation semblable pour le membre de phrase connexe : « *at̰ hōi vāstrāi, rāmā-dā̊, ārmaitīm* .... » qui signifie littéralement : « <celui qui a créé pour nous le bœuf porte-bonheur>, lui a créé *ārmatay* comme prairie, lui donnant <ainsi> le repos ». L'allégorie est présentée dans les mêmes termes à peu près dans Y. 50. 2 où le « bœuf porte-bonheur » a la même valeur symbolique : « *kaθā, Mazdā, rānyō-skərəitīm gąm išasōit̰, yə hīm ahmāi vāstravaitīm stōi usyāt̰* » — « O Mazdāh, comment arrivera-t-il en possession du bœuf porte-bonheur, celui qui le désire pour lui avec la prairie ». A cela, Mazdāh répond que lors de la grande divulgation des mérites (1), il placera ceux qui vivent selon la justice dans la

(1) *akā-stā*, celui qui est au moment de la divulgation lors du grand jugement qui décide de l'autre vie (Barthol. Wörterb. 309).

demeure des clairvoyants (*dāθa*) ». Ce dernier mot sert régulièrement dans les gāthās à désigner ceux qui ont la sagesse de vivre selon la Justice (*aša*). On remarquera qu'il se rapporte au même ordre d'idées que celui rencontré plus haut à propos de *ārmatay* dans son sens de « sagesse animant les justes ».

Il ne paraît donc guère douteux que la prairie à laquelle on assimile *ārmatay* dans le texte qui nous occupe soit une prairie allégorique. Le langage des gāthās ne recule pas devant des façons de parler qui rappellent un peu le Roman de la Rose et la mystique médiévale. Les figures hardies empruntées au domaine de l'agriculture et au bétail y sont fréquentes, tout comme dans le Véda, du reste, et elles n'ont pas l'excuse d'être le produit de l'imagination poétique qui inspire souvent ce dernier. On peut donc penser, d'après le sens qu'a *ārmatay* dans les gāthās que l'auteur compare à un bœuf gras dans sa prairie, ou bien les prospérités des hommes justes entretenues par la vertu et la sagesse ou bien qu'il veut dire que les récompenses trouvent un asile sûr (*rāmadā*) dans l'âme des justes. Si *ārmatay* avait ici le sens de terrain, on ne pourrait donc l'entendre que du terrain où se développent les fleurs des vertus et des félicités qui s'y attachent.

Peut-être même peut-on préciser encore le sens de l'allégorie par la comparaison avec Y. 48. 5 : « *huxšaθrā xšayəntąm, ma nə duš-xšaθrā ; vaŋhuyā̆čistōiš škyaoθnāiš, ārmaitē, yaoždā̆ mašyāi aipī ząθəm vāhištā gavōi vərəzyātąm. Tąm nə x̌arθāi fšuyō* », c'est-à-dire : « que de bons maîtres nous gouvernent et non de mauvais, avec les œuvres de la bonne doctrine, o Ārmatay ! O toi, Excellente, assure (prop. perfectionne, accomplis) à l'homme la seconde naissance et au bœuf les travaux agricoles. Pratique-les pour notre nourriture » (1).

---

(1) Bartholomae traduit ce dernier membre de phrase par « lass es feist werden zu unsrer Nahrung ». Je trouve ce sens trop matériel par rapport au reste de l'hymne. Au lieu de rapporter *tam* directement au bœuf, je préfère le relier à *yərəzyātam* ce qui à première lecture paraît, du reste, plus naturel. Le verbe *fšao* veut dire non seulement « engraisser » mais en général pratiquer l'élevage du bétail et l'agriculture. C'est à tel point même que *fšuyąs* « l'engraisseur de bétail » désigne le paysan en général.

Ce passage nous montre que si *ārmatay* a pour rôle primordial de conduire l'homme à la récompense, son domaine est, dès cette époque déjà, plus large. Conformément à ce que nous avons vu plus haut dans certains passages, surtout Y. 47. 2, *ārmatay* est intimement associée avec les idées de travail. De cette façon, on peut s'expliquer que dans la religion mazdéenne qui prône hautement l'agriculture, comme l'occupation du juste, *ārmatay* devienne non seulement la vertu du fidèle à l'esprit sage, de l'homme rangé et travailleur, mais plus particulièrement de celui qui cultive les champs et surtout prend soin du bétail, de ce bœuf, qui pour l'Iranien comme pour l'Hindou résume tous les bienfaits des dieux.

Donc dans le passage précédent (Y. 47. 3) l'allégorie qui peut se comprendre a priori de plusieurs façons, doit très vraisemblablement se préciser dans ce sens que le bœuf qui symbolise les félicités se repose dans la prairie-*ārmatay* qui est le travail de l'homme vertueux pratiquant avec une pieuse sagesse (*ārmatay*) le travail sous sa forme agricole.

Ces aspects particuliers de la physionomie d'*ārmatay* nous font voir assez clairement par quelle voie, ce concept abstrait en est arrivé à se concrétiser dans le mazdéisme postérieur en une divinité patronne de la terre, identifiée même occasionnellement avec elle. C'est en tant que personnifiant la sagesse et les vertus de l'homme juste, menant la vie qui convient au mazdéen, qu'elle devient le symbole du travail et surtout du travail agricole. Nous avons vu que l'on peut assez bien montrer dans les textes la marche de cette évolution et nous pouvons ainsi très bien nous rendre compte de la voie qui a mené *ārmatay* au rôle de divinité de la terre qu'elle a dans le Vendidād, mieux que par les considérations générales un peu vagues qu'on trouve par exemple chez M. Jackson : « Ārmaitī ist eine Personnifikation des treuen Gehorsams, der religiösen Harmonie und Verehrung wie besonders angedeutet wird durch ihre Fürsorge für die Erde, welcher sie vorsteht und mit welcher ihr Name in der physischen Welt synonym ist. » (Grund. Ir. Ph. II, p. 638.)

Avant tout pourtant, il ressort de l'enquête que rien ne nous autorise à croire que cette évolution en fut déjà arrivée dans les

gāthās au stade final. Au contraire la physionomie générale de *ārmatay* dans ces hymnes n'est guère conciliable avec cette supposition, d'autant plus que les quelques passages où la dite évolution se dessine sont à la fois peu nombreux et la montrent à ses premiers débuts.

En conclusion, si nous rassemblons les traits de l'*ārmatay* gāthique et que nous les comparons avec ceux de l'*aramati* védique, nous constaterons d'abord une frappante conformité entre ces deux concepts.

Dans l'Iran comme dans l'Inde, c'est à propos de l'idée de piété envers la divinité que le mot est le plus souvent usité. Il désigne de part et d'autre un état d'esprit éminemment estimable pour lequel on emploie les épithètes les plus respectueuses et les plus admiratives : « *paniyasī, mahī yajñiyā, ṛtajñā* » dans le Véda, *spəntā, vaṇuhī* dans l'Avesta (Y. 32. 2. — Y. 37. 5. — Y. 39. 5). De part et d'autre aussi, *aramati-ārmatay* se trouve explicitement mise en rapport avec l'obtention des biens qui reviennent au juste et que celui-ci attend de la divinité.

A cela s'arrêtent les traits certains de l'aramati védique. Son association avec le travail de la terre, telle qu'on a prétendu la déduire de RV. X. 92. 5 et qui ne pourrait évidemment que parfaire son identité avec *ārmatay* n'est, comme nous l'avons montré, appuyée sur aucun fondement sérieux. Il y aurait peut-être lieu, en revanche, de rapprocher l'épithète *ṛtajñā* « qui connaît la loi de justice » de ces nombreux passages gāthiques où *ārmatay* est si clairement honorée comme la personnification de la « science de la justice », de la « sagesse », de cette « clairvoyance » qui permet à l'homme animé de Vohu-Manah (bon esprit, pensée sainte) de connaître les commandements de Mazdāh et de suivre la voie de la justice (*aša* = *ṛta*).

Ce rapprochement est d'autant plus justifié que cet aspect de l'Armatay mazdéenne est si marqué que l'on doit raisonnablement le croire ancien et que, du reste, il fournit l'intermédiaire nécessaire, trop peu marqué dans le Véda entre *aramati* « état d'esprit conforme à la piété » et *aramati* « menant aux félicités ». Ces dernières, comme on peut le lire souvent dans les gāthās, reviennent, en effet, aux clairvoyants et aux sages qui ont suivi la bonne voie (*pathan*) de l'*aša* = *ṛta*.

Les gāthās complètent aussi la physionomie de l'aramati védique en montrant clairement que celle-ci est non pas un acte déterminé comme *namas* « prière, adoration » mais un état d'esprit qui distingue l'homme juste.

Tels sont donc les traits que l'on peut reconstituer de l'aramati indo-iranienne.

L'Ārmatay avestique y ajoute cette spécialisation dans la direction d' « état d'esprit rangé », si conforme à l'esprit iranien et d' « esprit de travail », particulièrement de ce genre de travail que le mazdéen doit avoir en honneur : l'agriculture.

La possibilité de cette évolution ne se conçoit que si aramati est bien un état d'esprit, une disposition durable.

Enfin, l'Avesta nous rend encore un grand service qui nous permet de mieux placer aramati dans l'ensemble des conceptions religieuses auxquelles elle appartient mais encore d'éclairer nettement son étymologie. En effet, *ārmatay* n'est pas le seul composé abstrait d'ordre religieux, tiré de *-matay*. Elle est accompagnée de *tušnā-matay* dont le nom signifie littéralement « à l'esprit qui se taît » mais en réalité, plus exactement « à l'esprit discret » car dans Y. 13. 15, elle arrive précisément proclamer une vérité : « il ne faut pas s'efforcer de plaire aux mécréants car les fidèles les traitent en ennemis ». C'est donc encore une fois une sorte d'incarnation de la prudence, de la sagesse.

En outre, ce qui est plus instructif, *ārmatay* et *tušnāmatay* ont des contraires : *parimatay* Y. 32. 3. et *tarōmatay* Y. 33. 4, Y. 60. 5, etc. Ces termes désignent eux aussi des manières d'être. Dans Y. 33, 4, on prie Mazdah d'éloigner des nobles la *tarōmatay* et dans Y, 32. 3, on reproche aux *daēva* (démons) leur tromperie et leur *parō-matay*. Dans l'Avesta récent, ces entités sont devenues des démons. Il est à noter que, composés de *tarō* et *pairi*, ces deux mots signifient littéralement : « esprit au delà, qui dépasse », c'est-à-dire évidemment « qui dépasse la mesure, qui est immodeste, insolent (de là l'application aux seigneurs), immodéré. Les Grecs auraient dit ὕβρις.

Or si *ārmatay* s'oppose à un concept analogue à ὕβρις — et elle s'y oppose si bien que le démon Tarōmatay est l'adversaire attitré d'Ārmatay — on se rend encore mieux compte de son

essence. C'est une espèce de modestie ou plutôt de raison, bon sens, modération, sentiment juste de ses devoirs vis à vis des dieux et des hommes qui fait éviter les fautes et les malheurs. C'est la qualité de l'homme qui a l'esprit ajusté, si l'on peut dire, à ses devoirs et cela justifie donc on ne peut mieux l'étymologie qui a déja été proposée plusieurs fois pour *aramati* « l'esprit adapté, mesuré » de la racine du gr. ἀραρίσκω « j'ajuste », skr. *aram*, *alam* « convenable, assez », lat. *artus*, etc.

Ces quelques pages nous ont donc amenés à préciser les notions que nous possédions sur *aramati-ārmatay*. Elles ont surtout contribué à mettre mieux en relief la frappante identité entre les deux abstractions, ce qui nous permet de conclure que dès l'antique période indo-iranienne cette notion religieuse était bien caractérisée. Comme elle est intimement liée aux diverses autres abstractions d'ordre moral ou mystique du mazdéisme et du védisme, on peut croire à la grande antiquité de ce système d'idées qui arrive à un épanouissement tout spécial dans les gāthās. Je crois également avoir montré que l'on n'insiste d'ordinaire trop peu sur la nuance de « sagesse » si essentiellement inhérente à la notion d'ārmatay et sur l'apparentement — réel, même s'il est peut-être un peu lointain — entre celle-ci et les idées morales que nous trouvons dans l'antiquité en tant qu'elle s'oppose précisément à la conception si caractéristique de l'ὕβρις.

Le rôle d'*aramati-ārmatay*, comme amenant à la possession des biens qui sont la récompense des justes, paraît avoir échappé à ceux qui ont parlé de cette conception. On a pu voir pourtant qu'il est essentiel et permet de mieux situer aramati dans l'ensemble des notions religieuses et morales aryaques.

En même temps, il rend un peu compte de ce qu'une certaine indécision flotte autour de la personnalité d'Ārmatay dans le système gāthique. C'est ce que dans sa fonction primordiale de « esprit vertueux qui mène les hommes à ce bonheur dont on ne peut pas toujours dire par les hymnes s'il est terrestre ou céleste », elle s'est trouvée grandement supplantée par la création spécifiquement gāthique de vohu-manah, qui a précisément ce rôle bien qu'avec des modalités différentes.

Enfin, tout en contredisant l'opinion professée notamment par

Bartholomae que, dès l'époque gāthique et même aryaque, *ārmatay* était l'esprit de la terre, voire la terre elle-même, cette étude pourra avoir contribué à préciser par quelle voie Armatay a évolué pour aboutir à cet avatar dans le mazdéisme plus récent.

A. Carnoy.

Nouveaux Fragments préhexaplaires du livre de Job en copte sahidique.

Ces fragments sont les suivants :

I. British Museum, Catalogue de Crum n° 939. Job I, 1-III, 20 ; IV, 11-V, 15.

II. Paris, Bibliot. Nat. Copte 129³ f° 114. Job VII, 4-12 ; VI, 5-16.

III. Paris, Bibliot. Nat. Copte 129³ f° 113. Job IX, 10-16 ; 23-29.

IV. Paris, Bibliot. Nat. Copte 129³ f°s 115-117. Job XLI, 10-à la fin.

On connaît l'intérêt que présente la version sahidique de l'Ancien Testament pour la critique textuelle des LXX ; dans plusieurs livres, en effet, elle représente un texte très probablement préorigénien. Certains d'entre eux, il est vrai, furent malheureusement remaniés plus tard d'après les hexaples ; c'est le cas, notamment, pour les Proverbes et l'Ecclésiaste (1). Toutefois le livre de Job, tel qu'il nous est conservé dans plusieurs manuscrits, a échappé à une révision systématique. Dans sa savante

---

(1) AUG. CIASCA, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*. Rome, 1885-1889, t. II, p. XIX-XXXIV.

introduction à la publication des fragments bibliques de la collection Borgia, le P. Aug. Ciasca a mis ce point en évidence et a prouvé que, sauf quelques passages douteux, le texte qu'il a publié est indépendant de la recension d'Origène. Son argumentation peut se résumer comme suit :

Nous avons cinq documents qui nous ont gardé avec plus ou moins d'accord et de fidélité les signes critiques d'Origène ; ce sont : 1) la version Syro-hexaplaire de Paul de Tella ; 2) deux mss. grecs, le cod. Colbertinus 1952 et le cod. Vatic. 346 (Holmes et Parsons 248) ; 3) deux mss. de la traduction latine de St Jérôme faite sur les LXX, à savoir : le ms. de Marmoutier édité par Sabatier (1) et le Bodléien 2426.

Or, en prenant la chose en bloc, nous pouvons dire que les passages signalés comme hexaplaires et mis sous astérisque par l'un ou l'autre de ces témoins ou par les cinq à la fois, font défaut dans la version copte. Bien plus, ceux-là seuls y sont omis, à l'exception cependant de quelques versets que nous lisons dans tous les documents, sauf dans le copte, mais leur nombre est très restreint et nous verrons que leur omission s'explique sans trop de difficulté par des raisons particulières. Les conclusions du P. Ciasca ont été généralement admises (2).

---

(1) P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica*. Reims, 1743-1749, t. I, p. 832 svv.

(2) Cf. A. Dillmann, *Textkritisches zum Buch Jiob* (in Sitzungsberichte d. K. P. Akademie d. Wiss. zu Berlin, 1890, LIII, p. 4). — Hatch, *Essays. On Origen's revision of the book of Job*, Oxford, 1889, p. 215 sv. — Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 108.

M. Burkitt dans l'*Encyclopedia Biblica*, t. IV, col. 5027 refuse cependant de se ranger à l'avis de ces critiques et considère plutôt le texte sahidique comme un document postorigénien que l'on aurait plus tard purgé de ses additions, mais ses arguments ne sont pas convaincants. Nous reviendrons ailleurs sur cette question.

Il a suivi dans son édition cinq manuscrits : ce sont les n[os] XXIV, XXV, XXXII, IC du catalogue de Zoëga (1) et un fragment édité antérieurement par Erman (2). Ce dernier seul comporte les additions d'Origène. Les deux premiers sont de loin les plus importants ; le ms. XXIV contient une partie des Proverbes, de l'Ecclésiaste et Job chapitre I-XXXIX, 9 ; le XXV comprend Job XL, 8 jusqu'à la fin et le commencement des Proverbes. Les planches publiées à la fin du tome II de Ciasca établissent clairement que ces deux mss. sont d'écriture et d'époque très différentes.

Au cours de ses recherches préparatoires à la publication du nouveau catalogue du fonds copte du Vatican, Mgr Hebbelynck (3) a retrouvé la fin du ms. XXIV en partie à Londres et en partie à Paris. Crum, comme le constate Mgr Hebbelynck, avait signalé dans son catalogue une ressemblance entre Borgia XXIV et British 23, mais il ne semble pas avoir remarqué que, avec le fragment de Paris, celui de Londres était la continuation du ms. Borgia. Ce ms. XXIV est donc complet, sauf une lacune d'un feuillet qui n'a pas été retrouvé, mais sur la teneur duquel nous possédons quelques données.

Paul de Lagarde, au tome III de ses *Mittheilungen* (4) reproduit une lettre de Mgr Agapios Bsiai, évêque de Cariopolis au *Moniteur de Rome* en date du 26 octobre 1883 intitulée : *Une découverte biblique importante* et où nous

---

(1) G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum Musei Borgiani*.

(2) A. Erman, *Bruchstücke der oberaegyptischen Uebersetzung des Alten Testamentes*. (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wiss. zu Goettingen, 1880, n. 12).

(3) A. Hebbelynck, *Les manuscrits coptes-sahidiques du « Monastère Blanc »*, p. 44-45. (Extrait du Muséon, fasc. 3-4, 1911).

(4) P. de Lagarde, *Mittheilungen*, t. III. n° 21, p. 203.

lisons : « Nous avons pu découvrir le texte du livre de « Job dans un ms. du Musée Borgia de la Propagande, « ms. dont les derniers feuillets sont conservés à Naples. « Il manque un seul feuillet qui renfermait une partie « du ch. XXXIX, depuis le v. 9, et le ch. XL jusqu'au « v. 7 ; mais on peut y suppléer par un ms. de Paris « qui n'a pas les additions postérieures ».

Et plus loin : « Voici un tableau des passages du ms. des LXX conservé au Vatican qui ne se trouvent pas dans la version *thébaïque* ». Mgr Bsiai relève ces omissions chapitre par chapitre, et arrivé au ch. XXXIX il continue : « XXXIX, 1^a, 3^b-4, 6^b, 8, 13-18, 28, 29^b, 31-32^a. XL, 18^b-19, 21^a, 26^b etc. »

Il y a lieu de faire ici quelques remarques.

1. Tout d'abord, il est évident que c'est par erreur qu'il considère les feuillets de Naples comme appartenant au Borgia XXIV.

2. Son expression « on peut y suppléer par un ms. » *semble* indiquer qu'il aurait vu à Paris non pas le feuillet manquant mais tout un autre codex qui comprenait ces deux chapitres XXXIX-XL. Si pareil codex a jamais existé à Paris, il est disparu, car il ne s'y trouve plus aujourd'hui, pas plus au Louvre qu'à la Bibliothèque Nationale ; mais il est aussi possible que Bsiai n'y ait connu que ce seul feuillet de Job, peut-être maintenant égaré parmi des fragments homilétiques. En tout cas, Mgr Bsiai doit avoir vu le texte copte préhexaplaire des ch. XXXIX-XL, puisqu'il y relève les passages de ces chapitres qu'y avaient omis les LXX.

3. Ce témoignage est d'une grande importance car, à défaut du texte même, il nous renseigne sur la teneur de ces chapitres. Et, chose digne de remarque, toutes ces

omissions des ch. XXXIX-XL notées par Bsiai sont confirmées par les autres témoins hexaplaires (1).

Le feuillet de Londres a été publié par M. Schleifer dans les *Sitzungsberichte* de Vienne (2), il reproduit la description de Crum mais néglige aussi de signaler que c'est une partie du Borgia XXIV ; il y note, du reste, soigneusement, les variantes et les omissions de son fragment, et nous n'y avons relevé aucune lecture défectueuse.

Malgré l'état lamentable dans lequel se trouvent les fragments de Paris (3) et qui en rend la lecture fort difficile, nous sommes parvenu à les déchiffrer presqu'en entier et eu égard à l'importance du ms., nous croyons qu'il n'est pas inutile d'en publier le texte. Les variantes qu'il présente vis-à-vis du ms. XXV sont relativement peu nombreuses et nous constatons l'accord des deux mss. quant à l'omission des versets hexaplaires. L'un et l'autre omettent les versets suivants :

XLI, 14[b] : καταχέει ἐπ' αὐτόν, οὐ σαλευθήσεται.
id. 17[c] : δόρυ καὶ θώρακα.
id. 20[a] : ὡς καλάμη ἐλογίσθησαν σφυρά.
id. 25[b] : ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον.
XLII, 8[c] : ὅτι εἰ μὴ πρόσωπον αὐτοῦ λήμψομαι.
id. 16[c] : καὶ εἶδεν Ἰὼβ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ τοὺς υἱοὺς τῶν υἱῶν αὐτοῦ, τετάρτην γενεάν.
id. 17 : καὶ ἐτελεύτησεν Ἰὼβ πρεσβύτερος καὶ πλήρης ἡμερῶν.

Tous ces stiches sont considérés comme d'origine pos-

(1) Cf. G. Beer, *Der Text des Buches Hiob*, Marburg, 1897, p. 242-246.

(2) J. Schleifer, *Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London*, Vienne, 1911, fasc. II, p. 21-23, (dans les Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wiss. in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, 164 Band, 6 Abhd.).

(3) *Bibl. Nat.* Copte 129[3] f[os] 115-117.

térieure par un ou plusieurs des témoins qui ont gardé les signes critiques (1).

Dans le même volume 129 de la Bibliothèque Nationale, se trouve au folio 115, un autre fragment de Job contenant le ch. IX, 10-16 ; 25-29, et qui semble bien avoir appartenu au ms. XXV de Zoega, dont Ciasca a édité le texte qui nous reste (2). C'est la même écriture archaïque avec les ⲁ et ⲙ anguleux ; les lignes comportent de part et d'autre à peu près le même nombre de lettres.

De nouveau le 24[b. c.] πρόσωπα κριτῶν αὐτῆς συγκαλύπτει · εἰ δὲ μὴ αὐτός ἐστιν, τίς ἐστιν ; y est omis comme dans le ms. XXIV, omission qui se constate dans la Syro-Hexaplaire, Jerôme, etc.

Sur plusieurs centaines de stiches qu'omettait la version sahidique, il n'en est qu'un petit nombre qui ne soient pas signalés comme postorigéniens par quelqu'un des cinq autres témoins. Ciasca compte 6 versets ou groupes de versets de cette espèce ; les voici : ch. I, 15[b] ; VI, 15[a] ; XV, 19[a] ; XXXIII, 15[b]-16[a] ; XVI, 20[b]-21[a] et XXIII, 16[b] (il faut y ajouter le ch. III, 15[a] qu'il a oublié de discuter dans son introduction).

Nous avons dit que ces omissions s'expliquent par des raisons particulières ; en effet, le ch. XXXIII 15[b]-16[a] a été évidemment omis dans le ms. XXIV par homoioteleuton. Les 2 derniers, XVI, 20[b]-21[a] et XXIII, 16[b] se lisent dans les mss. préhexaplaires, Borgia XXXII et IC. Ils ont donc dû être omis dans le XXIV par inadvertance. Restaient les trois premiers textes que, par analogie, Ciasca supposait

(1) Cf. G. Beer, *op. cit.* ad locum.
(2) Cf. A. Hebbelynck, *op. cit.*, p. 45-46.

avoir également été omis dans le ms. XXIV par pure négligence du scribe ; les indications fournies par nos fragments I et II viennent confirmer ses vues.

En effet, le fragment II qui ne comporte qu'un seul feuillet et ressemble à s'y méprendre au Borgia XXIV, commence par Job VII, 4-12 et vers le dernier tiers du recto, subitement, sans aucun intervalle, continue par le ch. VI, 5-16. Ce feuillet représente un texte préorigénien, vu qu'il omet avec la Syro-hexaplaire, Jérôme et le Colbertinus le ch. VII, 8 ; mais d'autre part, on y trouve la traduction du ch. VI, 15ª : οὐ προσεῖδόν με οἱ ἐγγύτατοί μου · qui se lit dans tous les témoins hexaplaires excepté le Borgia XXIV, ce qui semble bien indiquer que c'est par inadvertance que le scribe copte du ms. XXIV l'aura omis.

Il y a lieu de faire une observation analogue au sujet du papyrus du British Museum catalogué par Crum sous le N° 939, et qui contient Job I, 1-V, 15, avec une lacune entre III, 20-IV, 11. M. Crum révoque en doute le caractère préorigénien de ce texte. Voici, ce qu'il en dit :

« It is be noticed that this version, besides showing « small divergencies of phraseology, differs from the mss. « used by Ciasca in inserting (fol. 4ᵛ) καὶ τοὺς παῖδας κ. τ. λ. « in I, 15 while in II, 1 it agrees with the printed text. At « II, 12 it appears to read [ⲁⲩⲱ ⲁ]ⲩϣⲉϣ [ⲉⲓⲧⲛ ⲉϫ]ⲱⲟⲩ. « (fol. 10ᵛ) and in III, 15 (fol. 12ᵇ) follows the LXX. It « would appear therefore not to bear the pre-origenistic « character claimed for Ciasca's version ».

Cette argumentation, à notre avis, n'est pas péremptoire ; nous estimons au contraire que le papyrus contient un texte non revisé. En effet, il omet au II, 1 la traduction de παραστῆναι ἐναντίον τοῦ Κυρίου, stiche qui ne se trouve

ni dans le Borgia XXIV, ni dans les mss. grecs S*, 68, 249, et qui est mis sous astérisque par la Syro-hexaplaire, Jérôme et le Colb.

Il est vrai que nous y lisons I, 15[b] et III, 15[a] omis par le ms. XXIV, mais précisément ces deux versets sont du très petit nombre de ceux dont l'omission par le XXIV n'est appuyée par aucun autre témoin. Leur présence dans un texte n'est donc pas un argument suffisant pour conclure au caractère postorigénien de ce texte ; quant à leur omission, nous l'expliquons simplement, comme Ciasca l'avait déjà fait pour des passages similaires, par la distraction du copiste.

Crum note aussi que le papyrus lit au ch. II, 12 ⲁⲩⲱ ⲁⲩϣⲉϣ ⲉⲓⲧⲛ ⲉϫⲱⲟⲩ. Considère-t-il cette lecture comme militant contre le caractère préhexaplaire du texte ? On le croirait volontiers. Or, parmi les grands onciaux, BSC s'arrêtent après γῆν, seul A ajoute ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, mais il est suivi par beaucoup de minuscules, par Jérôme et le Borgia XXIV ; le Vat. 346 et le Colb. ne contiennent pas non plus l'addition ; le Syriaque l'omet dans le texte et la donne en marge comme variante tirée de Théodotion. C'est, on le voit, un texte peu ferme, et sur lequel il serait imprudent de fonder quelque conclusion ; constatons seulement dans ce même v. 12 l'accord du papyrus et du XXIV lequel ne présente qu'une variante sans importance (il lit en effet ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ), et d'autre part l'accord des deux documents coptes avec les deux manuscrits de la version de S[t] Jérôme lesquels comportent comme texte de fond : *spargentes singuli pulverem super caput suum*, et y ajoutent mais sous astérisque : *in cœlum*, membre de phrase que le copte (papyrus et XXIV) omettent également.

La démonstration tirée des variantes du papyrus pour-

rait peut-être, prise isolément, ne paraître pas tout à fait convaincante ; mais rapprochée du phénomène général rappelé plus haut, c'est-à-dire que chaque fois qu'une omission du Borgia XXIV est appuyée par les témoins hexaplaires, on la constate également dans les textes coptes parallèles (1) ; que d'autre part, chaque fois qu'une lacune du Borgia XXIV n'est pas reproduite dans les textes coptes parallèles, les mss. hexaplaires syriaque, grecs et latins ne la comportent pas non plus, et qu'elle doit alors s'expliquer par une simple négligence de la part du copiste du XXIV ; étant donné, dis-je, ce phénomène général, le doute serait déplacé, et nous sommes d'avis qu'on peut se prononcer assez catégoriquement sur le caractère préorigénien de notre premier fragment.

Il ne reste plus guère que le ch. XV, 19[a] pour lequel nous ne puissions faire la preuve positive que son omission est due à une négligence : mais la conclusion s'impose par analogie. D'ailleurs il faut remarquer qu'un des fragments que nous publions a aussi souffert du même mal : ch. VII, 10[b] a été oublié (fr. II) ; il n'y a en effet aucune raison de considérer cette omission comme préorigénienne.

---

(1) D'autres fragments de la version sahidique de Job ont été publiés depuis qu'a paru le travail de Ciasca : F. Rossi, *Un nuovo Codice Copto del Museo Egizio di Torino*, etc. *trascritto e tradotto* (papyrus). Roma, 1893, pag 95 sv. : Job XX, 29-XXI, 4 ; XXI, 11-18 ; XXII, 1 5 ; XXII. 17-23 ; XXIII, 1 8 ; 16-17 ; XXIV, 4-6 ; 14-20 ; XXV, 2-5 ; XXVI, 14-XXVII, 4 ; XXVII, 11-13. H. Thompson. *The Coptic-Sahidic Version of certain Books of the Old Test. from a papyrus in the Brit. Mus.*, Oxford, 1908, p. 1-2. Job XXXVIII, 27-34 ; XXXIX, 6-12. C. Wessely, *Studien zur Paleographie und Papyruskunde*, Leipzig, 1909, IX, f. 1, n° 26 et 27a Job I, 1-5 ; XVI, 11-19. Les textes publiés par Wessely ne présentent pas d'intérêt particulier, mais ceux de Rossi et Thompson comportent les mêmes lacunes que le texte de Ciasca.

Nous donnons en note les variantes que présente vis-à-vis de nos textes celui qu'a publié Ciasca ; les lettres mises entre [ ] sont celles dont la lecture est impossible ou qui ont totalement disparu ; les versets dont aucune lettre n'est restée, sont indiqués par quelques lignes en pointillé . . . .

Quant à l'accentuation, nous l'avons reproduite aussi servilement que possible sauf toutefois la barre sur le ī que l'on rencontre parfois dans Paris 129[3] f[os] 115-117 et que nous avons remplacée par les deux points ï, la barre est probablement une écriture défective du tréma. Du reste, il est souvent difficile de les distinguer. Nous avons considéré comme non existants tous les points dont la lecture est douteuse ; de plus, pour des raisons d'ordre pratique, nous mettons au bas des lettres le point final qui se trouve souvent un peu surélevé.

I

Job I, 1-III, 20 ; IV, 11-V, 10.

Crum, *Catalogue*, p. 392, N° 939 : Papyrus XLVIII, fol. 1-17. There are but the inner fragments of leaves, as is shown by the quire-marks ⲁ̅, ⲉ̅ in fol. 1[a], 7[a]. The largest is now 3 1/4 × 8 3/4 in., the complete leaf having been about 7 × 9 in. The text in one column of 18 lines is written in a large square hand (cf. Lemm in Bull. Acad. Imper., N. S. III (XXXV), fr 4.). Initials are not enlarged, but a ʒ-like mark indicates some main sections (fol. 11[a]). [Anastasi].

ⲁ̅
fol. 1[r]
I, v 1. ⲛⲉⲩⲛ [ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ]
ⲟⲩ[ϩⲱⲣⲁ ϫⲉ ⲧⲁⲩ]
[ⲥⲓⲧⲏⲥ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ]
ⲡ[ⲉ ⲓⲱⲃ]
ⲁⲩⲱ [ⲛⲉ ⲟⲩⲣⲙⲙⲙⲉ ⲡⲉ]
ⲡⲣ[ⲱⲙⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ]
ⲛ̅ⲥⲱⲧ[ⲡ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓ]
ⲟⲥ. ⲛ̅ⲡ[ⲉϥϣϣⲙϣⲉ]
ⲙ̅ⲡⲛ[ⲟⲩⲧⲉ]
. . . .
. . . .
. . . .
fol. 1[v]
/ ⲉϩⲉ·
v 3. [ϯⲟⲩ ⲛϣⲉ ⲛⲥ]ⲟⲉⲓϣ ⲛ̇

[ⲁⲩⲱ ϯⲟⲩ ⲛϣ]ⲉ ⲡ̄ⲉⲓ (1)
[ⲁ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲣ]ⲉϥ
[ⲙⲟⲟⲛⲉ ⲟⲩⲛⲟϭ]
[ⲛϩⲩⲡ]ⲏⲣⲉ
[ⲥⲓⲁ ⲙⲛ ϩⲉ]ⲛⲛⲟϭ
[ⲛϩⲃ̂ⲏⲩ]ⲉ ⲉⲛⲉⲩ
[ϣⲟⲟⲡ] ⲛⲁϥ ϩⲓϫⲙ̄
. . . .
. . . .
. . . .

fol. 2r

v 4b. ⲉⲩϫⲓ ⲛ[ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉⲩ]
ⲕⲉϣ[ⲟⲙⲧ ⲛⲥⲱⲛⲉ]
ⲉ[ⲩⲟⲩⲱⲙ ⲁⲩⲱ]
ⲉ[ⲩⲥⲱ ⲛⲙⲙⲁⲩ]
v 5. ⲁⲩⲱ ⲉⲣ[ϣⲁⲛ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ]
ⲙ̄ⲡⲥⲱ [ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ]
ϣⲁⲣⲉ ⲓ̈[ⲱⲃ ϫⲟⲟⲩ]
ⲛ̄ϥⲧⲃ̄[ⲃⲟⲟⲩ]
ϣⲁϥⲧⲱ[ⲟⲩⲛ ⲉϩⲧⲟ]
ⲟⲩⲉ ⲛ[ϥⲧⲁⲗⲟ ⲉ]
ϩⲣⲁ[ⲓ ⲛϩⲉⲛⲑⲩⲥⲓ]
ⲁ ϩ[ⲁⲣⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ]
ⲧⲉ[ⲩⲏⲡⲉ]
ⲁⲩⲱ [ⲟⲩⲙⲁⲥⲉ ϩⲁ]
[ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲩ]
[ⲯⲩⲭⲏ]
ⲛⲉ[ⲣⲉ ⲓⲱⲃ ⲅⲁⲣ]
. . . .
. . . .
. . . .

fol. 2v.

v 5c. [ⲛⲁϣⲏⲣ]ⲉ ⲙⲉⲉⲩ

(1) ⲛⲓⲁ.

[ⲉ ϩⲉⲛⲉⲛⲡ]ⲉⲑⲟⲟⲩ
[ϩⲙ ⲡⲉⲩϩⲏ]ⲧ' ⲉ
[ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ]
[ⲧⲁⲓ ϭⲉ ⲧⲉ] ⲑⲉ ⲉⲛⲉⲣⲉ
[ⲓⲱⲃ ⲉⲓⲣ]ⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ
ⲛⲛⲉϩ]ⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ :
v 6. [ⲁⲥϣⲱⲡ]ⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲟ (1)
[ⲟⲩ ⲁ ⲛ]ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
[ⲙⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ ⲉⲓ ⲉ (2)
[ⲁϩⲉⲣⲁⲧ]ⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲙ
[ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ]ⲡϫⲟ
[ⲉⲓⲥ]
[ⲁⲩⲱ ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗ]ⲟⲥ
[ⲉⲓ ⲉⲧⲉⲩⲙⲏ]ⲧⲉ
[ⲁϥⲕⲧⲉ ⲡⲕ]ⲁϩ
[ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲛϩ]ⲏⲧϥ̄ ·
v 7. [ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲙ]ⲡⲇⲓ
fol. 3r
ⲁⲃⲟ[ⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲧⲁⲕ]
ⲉⲓ̂ ⲧ[ⲱⲛ]
ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃ[ⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱ]
ϣⲃ̄ (3) [ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲁⲓ]
ⲙⲉϣ[ⲧ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩ]
ⲱ ⲁⲓ̈[ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲁ]
ⲧⲡⲉ.[† ⲙⲓ ⲉⲓⲙⲁ]
v 8. ⲡⲉϫⲉ ⲡ[ϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥ]
ϫⲉ ⲁ[ⲕ†ϩⲧⲏⲕ]
ϩ[ⲙ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉⲡⲁϩⲙ]
ϩ[ⲁⲗ ⲓⲱⲃ]
ϫⲉ [ⲙⲙⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲛ]
[ⲧⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ]

(1) ⲙⲡⲉⲓϩⲟⲟⲩ.
(2) ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ.
(3) ⲟⲩⲱϣϥ.

ⲡ̅ⲥⲱ[ⲧⲡ ⲛⲣⲙⲙⲙⲉ]
[ⲛⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲙⲛ]
[ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲥⲁ]
ϩ[ⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉ]
ⲑ[ⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ]

fol. 3v

v 9. [ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟ]ⲥ ⲟⲩⲱ
[ϣⲃ ⲙⲡⲙ]ⲛⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ
[ⲙⲡϫⲟⲉⲓ]ⲥ ⲉϥϫⲱ
[ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ]
[ⲙⲏ ⲉⲣⲉ]ⲓ̈ⲱⲃ ϣ̅ⲙ̅
[ϣⲉ ⲙⲡϫ]ⲟⲉⲓⲥ ⲛ̅
[ϫⲛϫⲏ]
10. [ⲙⲏ ⲛⲧⲟⲕ ⲁⲛ]ⲡⲉⲛⲧⲁⲕ
[ⲧⲁϣⲉ ⲛⲁⲡ]ⲉϥⲃⲟⲗ
[ⲙⲛ ⲛⲁⲛϩⲟ]ⲩⲛ ⲙ̅
[ⲡⲉϥⲏⲓ]
[ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲙⲡⲃⲟ]ⲗ ⲛ̅ⲛ̅
[ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ]ϣⲟⲟⲡ
[ⲛⲁϥ ⲙⲡⲉϥ]ⲕⲱⲧⲉ·
[ⲁⲕⲥⲙⲟⲩ ⲉⲛⲉ]ϥϩⲃⲏ
[ⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ]
[ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲧⲁϣ]ⲉ ⲛⲉϥ
[ⲧⲉⲃⲛⲟⲟⲩⲉ] ϩⲓϫ̅ⲙ̅

fol. 4r

ⲡⲕ[ⲁϩ]
v 11. ⲁⲗⲗⲁ ⲙ[ⲁϫⲟⲟⲩ ⲧⲉⲕ]
ϭⲓϫ ⲛ[ⲥϫⲱϩ ⲉⲛⲕⲁ]
ⲛⲓⲙ ⲉ[ⲧⲛⲧⲁϥ]
ⲉϣϫⲉ [ϥⲛⲁⲥⲙⲟⲩ]
ⲙ̅ⲡⲉⲕ[ⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ]
v 12. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫ[ⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ]
ⲙ̅ⲡⲇⲓⲁ[ⲃⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ]
ⲉⲓⲥϩⲏⲏ[ⲧⲉ ϯϯ]
ⲛ̅ⲛ̅ⲕ[ⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ]

ϣοο[π ναϥ ϩα νεκ]
ϭιϫ. αλ[λα μπρ]
ϫωϩ ε[ροϥ]
αυω α πδι[αβολος]
εῖ εβο[λϩιτμ πϫο]
ε[ις]
v 13. [ας]ϣ[ωπε δε μπει]
ϩ[οου] . . . .

fol. 4v

. . . . . νεϥ
[ϣεερε ς]ω ν̄ου
[ηρπ ϩμ π]νει (1) μ̄
[πευ σον] νοϭ.
v 14. [αυω εισϩηντε ο]υϥαϊϣι (2)
[νε αϥε]ι ϣα ϊωβ (3)
[πεϫα]ϥ ναϥ·
[ϫε νερ]ε ν̄σοειϣ
[νεϩε] σκαϊ αυω
[νευμ]οονε ν̄ν̄
[εια ς]ϩιμε ϩιτου
[ωου]
v 15. [α νεται]χμαλωτι
[ʒε ει] αυϥιτου.
(4) [αυω α]υϩωτβ̄ ν̄
[νϩεμϩαλ] ϩεν
[νσηϥε]
v 15. [αιουϫαι μ]αυα

fol. 5r

α[τ αιει ετaμοκ]
v 16. ετ[ει ερε παι ϣαϫε]

---

(1) ννι.

(2) ουβαιϣινε et sic alibi.

(3) αϥει πεϫαϥ νιωβ.

(4) Le Mss. XXIV omet αυω αυϩωτβ ννϩεμϩαλ ϩν νσηϥε.

ⲁ ⲛ[ⲉⲃⲁⲓϣⲓⲛⲉ ⲉⲓ]
ⲡⲉϫⲁ[ϥ ⲛⲓⲱⲃ]
ϫⲉ ⲁⲩⲕⲱ[ϩⲧ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ]
ϩⲛ̄ ⲧⲡ[ⲉ ⲁϥⲣⲱⲕϩ ⲛ]
ⲛⲉⲥⲟ[ⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥ]
ⲟⲩⲙ̄ (1) ⲛ̄ⲕ[ⲉϣⲟⲟⲥ]
ⲁïⲟⲩϫⲁï ⲙ[ⲁⲩⲁⲁⲧ]
ⲁïⲉï ⲉⲧ[ⲁⲙⲟⲕ]

v 17. (2) ⲉⲣⲉ ⲡⲁï ϣ[ⲁϫⲉ ⲁ ⲕⲉ]
ϥⲁïϣ[ⲓⲛⲉ ⲉⲓ ⲡⲉ]
ϫⲁϥ ⲛ[ⲓⲱⲃ]
ϫⲉ ⲁ ⲡⲉ[ϩⲧⲱⲱⲣ ⲣ]
ϣⲙ̄[ⲛⲧ ⲛⲧⲁⲅⲙⲁ ⲉⲣⲟⲟⲩ]
ⲁⲩⲕ[ⲱⲧⲉ ⲉⲛϭⲁ]
ⲙⲟⲩⲗ ⲁ[ⲩⲁⲓⲭⲙⲁ]
ⲗⲱⲧⲓⲍ[ⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ]

fol. 5v

[ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲱⲧⲃ ⲛ]ⲛ
[ϩⲉⲙϩⲁⲗ ϩⲛ] ⲛⲥⲏ
[ϥⲉ]
[ⲁⲓⲟⲩϫⲁⲓ] ⲙⲁⲩⲁⲁⲧ
[ⲁⲓⲉⲓ ⲉ]ⲧⲁⲙⲟⲕ :

v 18. [ⲉⲧⲉⲓ ⲉⲣⲉ] ⲡⲁï ϣⲁϫⲉ.
[ⲁ ⲕⲉⲃⲁ]ïϣⲓⲛⲉ ⲉⲓ
[ⲡⲉϫⲁϥ] ⲙ̄ⲙⲟⲥ (3) ⲛ̄
[ⲓⲱⲃ]
[ϫⲉ ⲉⲣⲉ] ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ
[ⲙⲛ ⲛ]ⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ
[ⲟⲩⲱⲙ] ⲁⲩⲱ ⲉⲩ
[ⲥⲱ ϩⲙ ⲛ]ⲏï ⲙ̄ⲡⲉⲩ
[ⲥⲟⲛ ⲛⲟϭ]

---

(1) ⲁϥⲟⲩⲱⲙ ⲛⲛⲕⲉϣⲟⲟⲥ.
(2) + ⲉⲧⲉⲓ.
(3) om. ⲙ̄ⲙⲟⲥ.

v 19. [ϩⲛ ⲟⲩⲥϣⲛ]ⲉ ⲁⲩⲛⲟⲩ
[ⲛϩⲁⲧⲏⲩ ⲉⲓ] ⲉⲃⲟⲗϩⲓ
[ⲡϫⲁⲓ]ⲉ (1) ⲁϥϫⲱϩ ⲉ
[ⲡⲉϥ]ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲕⲟ

fol. 6[r]

ⲟϩ ⲙ̄ⲡ[ⲏⲓ]
(2) ⲁ ⲡⲏϊ ϩⲉ ⲉ[ϫⲛ ⲛⲉⲕϣⲏ]
ⲣⲉ ⲁⲩⲙ[ⲟⲩ]
ⲁϊⲟⲩϫⲁϊ ⲙ[ⲁⲩⲁⲁⲧ]
ⲁϊⲉϊ ⲉⲧ[ⲁⲙⲟⲕ]

v 20. ϩⲙ̄ ⲡⲁϊ ⲁ ϊⲱ[ⲃ ⲧⲱⲟⲩⲛ]
ⲁϥⲡⲉϩ (3) [ⲛⲛⲉϥϩⲟⲓ]
ⲧⲉ (4) ⲁϥϣ[ⲱϥ ⲙⲛⲃⲱ ⲛ]
ⲧⲉϥⲁⲡⲉ.

v 21. ⲁϥⲡⲁϩⲧ̄ϥ (5) [ϫⲉ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲁϩ]
ⲁϥⲟⲩⲱ[ϣⲧ ⲉϥϫⲱ]
ⲙ̄ⲙⲟⲥ
ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϊⲉ[ⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ϩⲏ]
ⲧ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲁ[ⲙⲁⲁⲩ ⲉⲓⲕⲏ]
ⲕⲁϩⲏⲩ [ⲉⲓⲛⲁⲃⲱⲕ]
ⲟⲛ ⲉϊⲕ[ⲏⲕⲁϩⲏⲩ]
ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲛ[ⲧⲁϥⲧⲁ]
ⲁⲩ. ⲡϫⲟⲉ[ⲓⲥ ⲡⲉⲛ]
ⲧⲁϥϥⲓⲧⲟⲩ ⲑⲉ]

fol. 6[v] ⲁ̄

[ⲉⲧⲉⲣⲁⲛ]ⲁϥ ⲙ̄ⲡϫⲟ
[ⲉⲓⲥ ⲧⲉ]ⲛⲧⲁⲥϣⲱ
[ⲡⲉ]
[ⲉⲣⲉ ⲡⲣⲁⲛ] ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ

(1) ⲡϫⲁⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ.
(2) + ⲁⲩⲱ.
(3) ⲁϥⲡⲱϩ.
(4) + ⲁⲩⲱ.
(5) ⲁϥⲡⲟϩⲧϥ

[ϣⲱⲛ]ⲉ ⲉϥⲥⲙⲁ
[ⲙⲁⲁⲧ]
v 22. [ϩⲛ ⲛⲁⲓ ⲧ]ⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲩ (1)
[ⲉⲓ ⲉϩⲣ]ⲁ̈ⲓ ⲉϫⲱϥ ⲙ̄
[ⲡⲉ ⲓⲱ]ⲃ̄ ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲗⲁ
[ⲁⲩ ⲙⲛ]ⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ
[ⲙⲡϫⲟ]ⲉⲓⲥ
[ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥϯ] ⲛⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄
[ⲁⲑⲏⲧ ⲙ]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ :
II, v 1. [ⲁⲥϣⲱⲡⲉ] ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉ̈ⲓ
[ϩⲟⲟⲩ ⲁ] ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
[ⲙⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲓ̂ ⲉⲁϩ (2)
[ⲉⲣⲁⲧⲟ]ⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ
fol. 7[r] ⲃ̄
ⲉⲃ[ⲟⲗ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ]
(3) ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃ[ⲟⲗⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲧⲉⲩ]
ⲙ[ⲏⲧⲉ]
v 2. ⲡⲉϫⲉ ⲡϫ[ⲟⲉⲓⲥ ϫⲉ ⲙⲡⲇⲓ]
ⲁⲃⲟⲗ[ⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲕ]
ⲛⲏⲩ [ⲧⲱⲛ ⲛⲧⲟⲕ]
ⲡⲉϫⲉ ⲡⲇ[ⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲙ]
(4) ⲡⲉⲙⲧ[ⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ]
ⲡϫⲟⲉ[ⲓⲥ]
ϫⲉ (5) ⲁ̈ⲓⲙⲉ[ϣⲧ ⲡⲕⲁϩ]
ⲁⲩⲱ ⲁ[ⲓⲙⲟⲟϣⲉ]
ϩⲙ̄ ⲙⲁ [ⲛⲓⲙ ϯ ⲙ]
ⲡⲉ̈ⲓⲙ[ⲁ]

---

(1) ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ.
(2) ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ.
(3) + ⲁⲩⲱ.
(4) ⲙⲡⲙⲧⲟ.
(5) Les lettres ⲁ̈ⲓⲙⲉ ainsi que le commencement du v. 3 ⲡⲉϫⲉ ⲡ sont d'une autre main et semblent avoir été récrits.

v 3. ⲡⲉϫⲉ ⲡϫ[ⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥ
ϫⲉ ⲛⲉ]
ⲁⲕ [ϯϩⲧⲏⲕ ϭⲉ ⲉ]
ⲡⲁ[ϩⲙϩⲁⲗ ⲓⲱⲃ̄]
ϫⲉ ⲙⲛ ⲣ[ⲱⲙⲉ ⲧⲛⲧⲱⲛ]
ⲉⲣⲟϥ ϩ[ⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ]

fol. 7v

[ⲛⲃ̄ⲁⲗϩⲏⲧ ⲛⲣ]ⲙ̄ⲙ̄ⲙⲉ·
[ⲛⲥⲱⲧⲡ] ⲛⲣ̄ⲙ̄ⲛ̄
[ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉ]ϥⲥⲁϩⲏⲩ
[ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡ]ⲉⲑⲟⲟⲩ
[ⲛⲓⲙ]
[ⲉⲧⲉⲓ ⲇⲉ ⲉϥ]ϩⲛ̄ ⲧⲉϥ
[ⲙⲛⲧⲃ̄]ⲁⲗϩⲏⲧ.
[ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ] ⲁⲕϫⲟⲟⲥ
[ⲉⲧⲁⲕ]ⲉ ⲛⲉϥϩⲩ
[ⲡⲁⲣⲭ]ⲟⲛⲧⲁ ⲉⲛϫⲓ̄
[ϫⲏ]

v 4. [ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟ]ⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱ
[ϣⲃ̄ ⲡⲉ]ϫⲁϥ ⲙ̄ⲡϫⲟ
[ⲉⲓⲥ ϫⲉ] ⲟⲩϣⲁⲁⲣ
[ϩⲁ ⲟⲩϣⲁ]ⲁⲣ·
[ⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉ]ⲧⲉ ⲟⲩⲛ
[ⲧⲁϥ ⲙⲡⲣⲱ]ⲙⲉ. ϣⲁϥ
[ⲧⲁⲁⲩ ϩ]ⲁ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ·

fol. 8r

v 5. ⲙ̄ⲙⲟⲛ [ⲇⲉ ⲙⲁ]
ϫ[ⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕϭⲓϫ ⲛⲥ]
ϫ[ⲱϩ ⲉⲛⲉϥⲕⲉ]
ⲉⲥ ⲙⲛ [ⲛⲉϥⲥⲁⲣⲝ]
ⲉϣϫⲉ [ϥⲛⲁⲥⲙⲟⲩ]
ⲙ̄ⲡⲉⲕ[ⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ]

v 6. ⲡⲉϫⲉ ⲡ[ϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲙ]
ⲡⲇⲓⲁ[ⲃⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ]
ⲉⲓⲥϩⲏ[ⲏⲧⲉ ϯϯ]

ⲙ̄ⲙⲟ[ϥ ⲉⲧⲟⲟⲧⲕ]
ⲙⲟⲛⲟ[ⲛ ϩⲁⲣⲉϩ]
ⲉⲧⲉϥ[ⲯⲩⲭⲏ]
v 7. ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟ[ⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲉⲓ]
ⲉⲃⲟ[ⲗϩⲓⲧⲙ ⲡϫⲟ]
ⲉⲓⲥ
ⲁϥϣⲁ[ⲁⲣ ⲉⲓⲱⲃ ϩⲛ]
ⲟ[ⲩⲥⲁϣ ⲉϥϩⲟⲟⲩ]
ϫ[ⲓⲛ ⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ]

fol. 8v

[ϣⲁ ⲧⲉ]ϥⲁⲡⲉ·
v 8. [ⲁⲩⲱ ⲁϥϥⲓ ⲛⲟ]ⲩⲃ̄ⲗ̄ⲗ (1)
[ϫⲉ ⲉϥⲉ]ϩⲱⲱ (2)
[ⲕⲉ ⲛⲧⲉ]ϥⲉⲓⲁⲁⲃⲉ·
[ⲁϥϩⲙⲟⲟ]ⲥ ϩⲓ ⲧⲕⲟ
[ⲡⲣⲓⲁ ⲛ]ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲟ
[ⲗⲓⲥ]
v 9. [ⲛⲧⲉⲣⲉ ⲟⲩ]ⲛⲟϭ ⲇⲉ (3) ⲛ
[ⲟⲩⲟⲉⲓ]ϣ ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ.
[ⲡⲉϫⲉ ⲧⲉ]ⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲁϥ
[ϫⲉ ϣⲁ]ⲧⲛⲁⲩ ⲕⲛⲁ
[ϥⲉⲓ ⲉⲕϫ]ⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ
[ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏ]ⲏⲧⲉ ϯ
[ⲛⲁϭⲱ ⲛ]ⲕⲉⲕⲟⲩⲓ̈
[ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ]ϣ ⲉⲉⲓϭⲱ (4)
[ϣⲧ ⲉⲃⲟⲗϩ]ⲛⲧ̄ⲉ̄ ⲛ̄
[ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ ⲙⲡ]ⲁⲟⲩ
[ϫⲁⲓ]

fol. 9r

ⲉⲓⲥϩⲏ[ⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲁ ⲡⲉⲕ]

(1) ⲛⲟⲩⲃⲗϫⲉ.
(2) ⲉϥⲉϩⲱⲕⲉ.
(3) om. ⲇⲉ.
(4) ⲉⲓϭⲱϣⲧ.

ⲣ̄ⲛⲙ[ⲉⲉⲩⲉ ⲧⲁⲕⲟ]
ϩⲓϫⲙ̄ [ⲡⲕⲁϩ]
ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ [ⲙⲛ ⲛϣⲉⲉ]
ⲣⲉ ⲛ̄ⲛ[ⲁⲁⲕⲉ ⲛϩⲏⲧ]
ⲙⲛ̄ ⲛ[ⲁϩⲓⲥⲉ]
ⲛⲁï ⲉⲛⲧ[ⲁⲩϣⲡϩⲓⲥⲉ]
ⲉⲣⲟⲟ[ⲩ ⲉⲡϫⲓⲛϫⲏ]
ϩⲛ ϩⲉⲛ[ⲙⲟⲕϩⲥ] (1)
ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ[ⲉⲕϩⲙⲟⲟⲥ]
ϩⲛ̄ ϩⲉ[ⲛⲃ̂ⲏⲧ ⲉⲩ]
ϩⲟⲟⲩ [ⲉⲕⲱ ⲛⲟⲩ]
ϣⲏⲛ[ⲣⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ ⲧⲉⲓ]
ⲱⲧⲉ
ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ [ⲉⲓⲕⲱⲧⲉ]
ⲉïⲟ ⲛ[ϩⲙϩⲁⲗ]
ⲉïⲛⲏⲩ ⲉ[ⲃ̂ⲟⲗϩⲛ ⲟⲩⲙⲁ ⲉⲩ]
ⲙⲁ

fol. 9v

[ⲁⲩⲱ ϩⲛ ⲟⲩⲏⲓ] ⲉⲩⲏï. (2) ⲉï
[ϭⲱϣⲧ] ⲉⲃ̂ⲟⲗϩⲛ
[ⲧϥ ⲙⲏⲣⲏ ϫⲉ] ⲉϥ
[ⲛⲁϩⲱ]ⲧⲛ ⲧⲛⲁⲩ
[ϫⲉ ⲉⲓⲛⲁⲙ]ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙⲟï
[ϩⲛ ⲛⲁϩ]ⲓⲥⲉ ⲙⲛ̄
[ⲛⲁⲙⲟⲕ]ϩ̄ⲥ̄ ⲉⲧϣⲟ
[ⲟⲡ ⲙⲙ]ⲟï ⲧⲉⲛⲟⲩ·
[ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ] ⲟⲩϣⲁϫⲉ
[ⲉⲛϫⲟ]ⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲧ̄ⲙⲟⲩ·
v 10. [ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ] ⲁϥϭⲱ̄ϣ̄ⲧ̄
[ⲉϩⲟⲩⲛ] ⲉϩⲣⲁⲥ ⲛⲉ
[ϫⲁϥ ⲛⲁ]ⲥ.
[ϫⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ]ⲟⲩⲉî ⲛ̄ⲛ

(1) ϩⲙⲙⲟⲕϩⲥ.
(2) ⲉⲟⲩⲏⲓ.

|ⲉⲓⲁⲑⲛⲧ| ⲛ̄ⲉϩⲓⲙⲉ
|ⲁⲣϣⲁϫ|ⲉ
|ⲉϣϫⲉ ⲛⲁ|ⲅⲁⲑⲟⲛ ⲁⲛ
|ϫⲓⲧⲟⲩ| ⲉⲃ̂ⲟⲗϩⲛ̄

fol. 10r

ⲧ|ϭⲓϫ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲛ|
ⲛ̄|ⲁϥⲓ ⲁⲛ ϩⲁ|
ⲙ̄ⲡⲉ|ⲑⲟⲟⲩ|
ϩⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲧ|ⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩ|
ⲉⲓ ⲉϩ|ⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ ⲉⲓⲱⲃ̂ ⲙ|
ⲡⲉ ⲓ̈ⲱ|ⲃ̂ ⲣⲛⲟⲃ̂ⲉ|
ⲗⲁⲁⲩ |ϩⲛ ⲛⲉϥⲥⲡⲟ|
ⲧⲟⲩ ⲙ̄|ⲡⲙⲧⲟ|
ⲉⲃ̂ⲟⲗ |ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ|
v 11. ⲁ ⲡⲉϥϣ|ⲟⲙⲛⲧ ⲇⲉ|
ⲛ̄ϣ|ⲃ̂ⲏⲣ ⲥⲱⲧⲙ|
|ⲉⲙⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲧⲏ|
ⲣⲟⲩ (1) ⲉ|ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉ|
ϫⲱϥ |ⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩ|
ⲁ' ⲉⲓ̂ ϣ|ⲁⲣⲟϥ ⲉⲃ̂ⲟⲗ|
ϩⲛ̄ ⲧⲉ|ϥⲭⲱⲣⲁ|
ⲉ̓ⲗⲓⲫⲁⲥ |ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲛⲉ|
ⲑⲁⲓⲙ|ⲁⲛⲱⲛ|

fol. 10v

|ⲃ̂ⲁⲗⲇⲁⲇ ⲡⲧⲩ|ⲣⲁⲛⲛⲟⲥ
[ⲛⲛⲥⲁⲩⲭⲁⲓⲟ]ⲥ.
|ⲥⲱⲫⲁⲣ ⲡⲣⲣⲟ| ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲓ̄ (2)
|ⲛⲁⲓⲟⲥ|
|ⲁⲩⲉⲓ ϣⲁⲣ|ⲟϥ ϩⲓⲟⲩ
|ⲥⲟⲛ| ⲉⲛⲥⲱⲛϥ̄ (3)
|ⲁⲩⲱ ⲉ|ϭⲙ̄ⲡⲉϥ
|ϣⲓⲛⲉ|

(1) ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ.
(2) ⲛⲛⲉⲓⲙⲁⲓⲟⲥ.
(3) ⲉⲥⲗⲥⲱⲗϥ.

v 12. [ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲇ]ⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̄
[ⲡⲟⲩⲉ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲟⲩ
[ⲱⲛϥ]
[ⲁⲩϫⲓϣⲕⲁⲕ ⲉⲃ̄]ⲟⲗ
[ϩⲛ ⲟⲩⲛ]ⲟϭ ⲛⲥⲙⲏ
[ⲁⲩⲣⲓⲙ]ⲉ·
[ⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛ]ⲟⲩⲁ ⲡⲱϩ
[ⲛⲧⲉϥ]ⲥⲧⲟⲗⲏ ⲁⲩ
[ⲱ ⲁ]ⲩϣⲉϣ
[ⲉⲓⲧⲏⲛ ⲉϫ]ⲱⲟⲩ (1).

fol. 11r

v 13. ⲁⲩϩⲙ[ⲟⲟⲥ ϩⲁϩⲧⲏϥ]
ⲛ̄[ⲥⲁϣϥ ⲛϩⲟⲟⲩ]
ⲙ[ⲛ ⲥⲁϣϥ ⲛⲟⲩ]
ϣ[ⲏ]
ⲁⲩⲱ ⲙ[ⲡⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲙ]
ⲙⲟ[ⲟⲩ (2) ϣⲁϫⲉ
ⲛⲉⲩⲛ[ⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ]
ⲛⲗ[ⲏⲅⲏ ⲉⲥⲛⲁϣⲧ ⲁⲩ]
[ⲱ ⲉⲥⲟϣ ⲉⲙⲁⲧⲉ]

III, v 1. Z ⲙ̄ⲛ̄[ⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲁ]
[ⲓⲱⲃ̄ ⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ]
[ⲁϥⲥϩⲟⲩⲣ ⲛⲉϥϩⲟⲟⲩ]

v 2. [ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ]

v 3. ϫⲉ ⲉ[ⲣⲉ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ϩⲉ ⲉ]
ⲃ̄[ⲟⲗ ⲛⲧⲁⲩϫⲉⲛⲟⲓ]
ⲛ̄[ϩⲏⲧϥ]
ⲁⲩⲱ [ⲧⲉⲩϣⲏ ⲛⲧⲁⲩ]
ϫⲟⲟ[ⲥ ϫⲉ ⲟⲩϣⲣ]

fol. 11v

[ϩⲟⲟⲩⲧ ⲡⲉ]

v 4. [ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲩϣⲏ ⲉ]ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ

(1) ⲉϫⲛ ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ.

(2) ⲙⲙⲁⲩ d'ailleurs corrigé en note par Ciasca.

[ⲣⲕⲁⲁⲕⲉ]
[ⲛⲛⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ] ϣⲓⲛⲉ
[ⲛⲥⲱⲥ ϩⲛ] ⲧⲡⲉ·
[ⲛⲛⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓ]ⲛ ⲉⲓ̂ ⲉϩⲣⲁ
[ⲓ ⲉⲣⲟⲥ]
v 5. [ⲉⲣⲉ ⲛⲕⲁⲕⲉ] ϫⲓⲧ̅ⲥ̅ ⲙ̅ⲛ̅
[ⲑⲁⲓⲃ̂ⲉⲥ ⲙⲛⲙ]ⲟⲩ·
[ⲉⲣⲉ ⲟⲩϭⲟⲥⲙ ⲉⲓ] ⲉϫⲱⲥ·
v 6. [ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙ]ⲁⲩ
[ⲉϩⲟⲟⲩⲟⲣⲧ ⲙ]ⲛ̅ ⲧⲉⲩ
[ϣⲏ ⲉⲧⲙⲙⲁ]ⲩ·
[ⲉⲣⲉ ⲛⲕⲁⲕⲉ ϫⲓⲧ]ϥ̅. ⲛ̅
[ⲛⲉϥϣⲱⲛ]ⲉ ⲉϩⲟ
[ⲟⲩ ⲛⲣⲟⲙⲛ]ⲉ·
[ⲛⲛⲉⲩⲟⲛϥ ⲉϩⲟ]ⲟⲩ ⲛ̅
[ⲉⲃ̂ⲟⲧ]
fol. 12r
v 7. ⲁⲗⲗ[ⲁ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲩϣⲏ ⲉ]
ⲧ[ⲙⲙⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲙ]
ⲙⲟ[ⲕϩⲥ]
ⲛ̅ⲛⲉ ⲟⲩ[ⲛⲟϥ ⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ]
ⲟⲩⲇⲉ [ⲣⲁϣⲉ]
v 8. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϥ[ⲛⲁⲥϩⲟⲩⲱⲣⲥ]
ⲛ̅[ϭⲓ ⲡⲉⲧⲛⲁⲥϩⲟⲟⲩ]
[ⲣ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ]
[ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲕⲉ]
(1) ⲡⲉ[ⲛⲟϭ ⲛⲕⲛⲧⲟⲥ]
v 9. ⲉⲣⲉ [ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ]
ⲉ[ⲧⲙⲙⲁⲩ ⲣⲕⲁⲕⲉ]
ⲁⲩ[ⲱ ⲛⲛⲉⲩϩⲟⲩⲛⲟⲙⲓ]
ⲛ[ⲉ ⲛⲃⲉⲩⲉⲓ ⲉⲡⲟⲩ]
ⲟ[ⲉⲓⲛ]
ⲛ̅ⲛⲉ[ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲟⲩⲛϩ]

(1) ⲛⲛⲟϭ.

т[ooѵе eϥнаϣа]
v 10. ϫ[e мпесϣтам ерн]
fol. 12v
[мпѵλн нϩ]нтс
[нтамааѵ]
[песнаталϭ]е неї
[ϩісе гар] ннаϩраї пе·
v 11. [етве оѵ г]ар мпімоѵ (1)
[ϩн өн]
[нтереіеі е]воλ
[ϩн өн мпеіт]ако
[нтеѵноѵ]
v 12. [етве оѵ ⲇе а н]апат
[ϫωс]
/ ківе·
[етве оѵ ⲇе аі] ϫіе
v 13. [тепоѵ пеіпанкотк] (2)
[пе нта]рмотп̄·
[пеіпаωвϣ] пе п̄
[тамтон м]моï (3)
[мн перω]оѵ п̄
[воѵλнѵтнс] м̄
fol. 13r
н[каϩ]
v 14. нн (4) е[нтаѵϫісе ммо]
оѵ [еϫн неѵснϥе]
v 15. н м[н нарχωн ете]
ре [неѵноѵв оϣ]
наï (5) е[нтаѵмеϩ неѵ]
[ні нϩат]

(1) мпеімоѵ.
(2) Nous restituons nous-même la traduction du v. 13a.
(3) om. ммоі.
(4) наі.
(5) нтаѵмеϩ.

v 16. ⲛ (1) ⲡ̅[ⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲟⲩϩⲉ]
. . . .
. . . .
. . . .
ⲛ̄ ⲡ̅[ⲑⲉ ⲛⲛⲉϣⲏⲣⲉ]
[ϣⲏⲙ . . . . .
. . . .
v 17. . . . .
. . . .
fol. 13v
[ⲛⲉⲩⲥⲱⲙⲁ] ⲙⲧⲟ̅
[ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙ [ⲙⲁⲩ]
v 18. [ⲛϣⲁⲥⲛⲉϩ ⲇ]ⲉ ϩⲓⲟⲩ
[ⲥⲟⲛ ⲉⲙⲛ]ⲟⲩⲥⲟ (2)
[ⲧⲟⲩ ⲉⲥⲱ ?]ⲧⲙ̅ ⲉⲧⲉ
[ⲉⲙⲛ ⲛⲣⲉϥ]ϫⲓϣⲱⲙ]
v 19. [ⲉⲣⲉ ⲛⲕⲟⲩⲉⲓ ⲙⲛ̅] ⲛⲛⲟϭ
[ⲙⲙⲁⲩ]
[ⲁⲩⲱ ⲡϩⲙϩⲁⲗ ⲉ]ⲧⲣ̅
[ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ] ⲙ̅
ⲡⲉϥϫⲟⲉⲓⲥ]
v 20. [ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲁⲩ]ϯ
[ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲛⲉ]ⲧ
[ϩⲛ ϩⲉⲛϩⲓⲥⲉ]

(1) om. ⲛ.

(2) Ciasca imprime ⲉⲙⲛⲟⲩⲥⲱⲧⲙ qui traduit exactement le texte courant des LXX, mais il avoue qu'il corrige le texte du ms. qui lisait ⲉⲙⲛⲟⲩⲥⲟⲩⲥⲉⲥⲱⲧⲙ, *super* ⲟⲩⲥ *scriptis litteris* ⲧⲟϫ (?). Au lieu de ⲧⲟϫ c'est ⲧⲟⲩ que porte le ms. Le procédé de Ciasca est d'abord un peu radical, il supprime ⲥⲟⲩⲥ ⲧⲟⲩ : en second lieu, le papyrus devait avoir un texte similaire, mais qui a malheureusement disparu en partie, il y reste [ⲟⲩⲥⲟ . . . .]ⲧⲙ le ⲥⲟ n'appartient évidemment pas à ⲥⲱⲧⲙ, étant donné qu'il y a une lacune à combler. Reprenant les lettres du XXIV nous proposons donc de lire ⲉⲙⲛⲟⲩⲥⲟⲧⲟⲩ ⲉⲥⲱⲧⲙ non sese direxerunt ad audiendum, ce qui nous donne un sens à rapprocher de celui du ms. (Holmes Parsons) 249 qui après οἱ υἱοί ajoute [illegible].

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

fol. 14r

IV v 10b ⲧ[ⲉⲥⲙⲏ ⲇⲉ ⲛⲟⲩ]
ⲗ[ⲁⲃⲁⲓ ⲡϣⲟⲩ]
ϣ[ⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲛⲉⲇⲣⲁ]
ⲕ[ⲱⲛ ⲁϥⲱϣⲙ]
v 11. ⲁ ⲡⲙ[ⲩⲣⲙⲏⲕⲟⲗⲏⲱⲛ]
ⲧⲁ[ⲕⲟ ϫⲉ ⲙⲛⲧⲉϥ]
ϩ[ⲣⲏ ⲙⲙⲁⲩ]
ⲁ ⲙ̄[ⲙⲁⲥ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲩⲉⲓ]

fol 14v

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

v 13. [ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ ⲟ]ⲩϩⲣⲟ
[ⲟⲩ ⲛϭⲱⲣϩ ⲉ]ⲣⲉ ⲑⲟ
[ⲧⲉ ϩⲏⲩ ⲉϫⲛ] ⲛⲣⲱ
[ⲙⲉ]
v 14. [ⲁⲩⲛⲉϩϣⲗϥ ⲇ]ⲉ ⲧⲱ
[ⲙⲛⲧ ⲉⲣⲟⲓ] ⲙⲛ̄
[ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ]
[ⲁⲩⲱ ⲁϥⲛⲟⲉⲓ]ⲛ ⲛ̄
[ⲛⲁⲕⲉⲉⲥ ⲉⲙⲁⲧ]ⲉ·
v 15. [ⲁⲩⲛⲛⲁ ⲉⲓ ⲉϩⲣ]ⲁï
[ϩⲓ ⲡⲁϩⲟ]
[ⲁ ⲛⲁⲃⲱ ⲇⲉ ⲛⲉϩ]ϣ
[ⲗϥ ⲙⲛ ⲛⲁⲥⲁⲣⲝ]

. . . .

. . . .

. . . .

fol. 15r

. . . .

v 16b ⲁⲗ|ⲗⲁ ⲛⲉⲩⲟ ⲉⲓⲁⲁⲧⲉ]
[ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉ]
[ⲟⲩⲉⲙⲏ]

v 17. ⲉϣⲁ|ⲣⲉ ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ϣⲱⲡⲉ]
ⲙⲏ ⲟ[ⲩⲏ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁ]
ⲧⲃ̄|ⲃⲟ ⲙⲏⲙⲧⲟ]
ⲉⲃ̄|ⲟⲗ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ]
ⲏ̈ ⲡⲣⲱ|ⲙⲉ ⲛⲁϣⲱ]
ⲡⲉ [ⲛⲁⲧⲛⲟⲃ̄ⲉ]
ϩⲛ̄ [ⲛⲉϥϩⲃ̄ⲏⲩⲉ]

v 18. ⲉϣϫⲉ [ⲙⲉϥⲧⲁⲛϩⲟⲩⲧϥ]

. . . .

. . . .

. . . .

fol. 15v

. . . .

v 19b. [ⲉⲁⲛ ϩⲉⲛ ⲉⲃ̄]ⲟⲗ
[ϩⲱⲱⲛ ϩⲙ ⲡⲉⲓ]ⲱ (1)
[ⲙⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ]
[ⲁⲩⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲛϫ]ⲟⲟⲗⲉⲥ
[ⲧⲁⲕⲟⲟⲩ]

v 20. [ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲉϣ]ⲟⲟⲛ ⲁ̄
[ϫⲓⲛ ϩⲧⲟ]ⲟⲩⲉ
[ϣⲁ ⲣⲟⲩϩ]ⲉ·
[ⲁⲩⲧⲁⲕⲟ ⲇⲉ ϫⲉ] ⲙⲛ̄ [ϭ]ⲟⲙ (2)
[ⲙⲙⲟⲟⲩ] ⲉⲃ̄[ⲟⲛ]
[ⲑⲉⲓ ⲉⲣⲟⲟ]ⲩ·

v 21. [ⲁⲩⲛⲓⲃ̄ⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟ]ⲟⲩ
[ⲁⲩⲱ ⲁⲩϣⲟⲟⲩ]ⲉ·

. . . .

(1) ⲡⲉⲓⲟⲙⲉ.

(2) Il n'y a de place que pour une lettre, le ms. XXIV lit ϣϭⲟⲙ.

. . . .

. . . .

fol. 16[r]

V. v 1[b]. ⲛ̇ ϫ[ⲉ̇ ⲛⲅⲛⲁⲛⲁⲩ . .]

. . . .

. . . .

v 2. ⲕⲁ[ⲓ ⲅⲁⲣ ϣⲁⲣⲉ ⲧⲟⲣ]
ⲅ[ⲏ ⲧⲁⲕⲉ ⲡⲁⲑⲏⲧ]
ϣⲁ[ⲣⲉ ⲡⲕⲱϩ ⲇⲉ ⲙⲉⲩⲧ]
[ⲡⲉⲧⲥⲟⲣⲙ]

v 3. ⲁⲛ[ⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓⲛⲁⲩ]
ⲉ[ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲉⲩⲛⲉϫ]
ⲛ[ⲟⲩⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ]
ⲁⲗⲗ[ⲁ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ]
[ϫⲛ ϩⲙ ⲡⲉⲩⲙⲁ]

. . . .

. . . .

. . . .

fol. 16[v].

v. 4 [ⲁⲩⲱ ⲛϥⲧⲙϣⲱ]ⲡⲉ
[ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧⲛⲟⲩ]ϩⲙ̄
[ⲙⲙⲟⲟⲩ]

v 5. [ⲛⲉⲛⲧⲁ ⲛⲁⲓ ⲅⲁ]ⲣ ⲥⲟ
[ⲟⲩϩⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲇⲓ]ⲕⲁⲓ
[ⲟⲥ ⲛⲉⲧⲛⲁ]ⲟⲩⲟ
[ⲙⲟⲩ]
[ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲛ]ⲉⲩ
[ⲟⲩϫⲁⲓ ⲉⲡⲉ]ⲑⲟⲟⲩ·
[ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲩϭⲟⲙ] ⲱϫⲛ̄·

v 6. [ⲙⲉⲣⲉ ϩⲓⲥⲉ ⲅⲁ]ⲣ ⲉⲓ̂ ⲉ
[ⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲕ]ⲁϩ
[ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲙⲟⲕ]ϩ̄ⲥ̄

. . . .

. . . .

. . . .

fol. 17r.

v 8. ⲙ̅[ⲙⲟⲛ ⲇⲉ ⲁⲛⲟⲕ]
[ϩⲱ ϯⲛⲁⲥⲉⲛⲥ]
[ⲡϫⲟⲉⲓⲥ]
ϯⲛⲁ[ⲱϣ ⲇⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉ]
ⲛ[ϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲧϩⲓϫⲛ]
ⲟ[ⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ]
v 9. ⲡⲉ[ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲛⲉï]
ⲛ[ⲟϭ ⲙⲛ ⲛⲉⲓⲁⲧⲁ]
ⲣ[ⲏϫⲛⲟⲩ]
ⲛⲉⲧ[ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓϣ]
[ⲡⲏⲣⲉ]
. . . .
. . . .
. . . .

fol. 17v. [ⲧⲁⲕ]ⲟ

v 11b [ⲡⲉⲧⲧⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛⲛ]ⲉⲧ
v 12. [ⲡⲉⲧϣⲓⲃⲉ ⲙⲡϣ]ⲟ
[ϫⲛⲉ ⲛⲛⲣⲙ]ⲛϩⲏⲧ :
[ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ ⲛⲉⲩ]ϭⲓϫ
[ⲣ ⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙ]ⲉ·
v 13. [ⲡⲉⲧⲧⲁϩⲟ ⲛⲛⲉ]ⲓⲥⲟ
[ⲫⲟⲥ ϩⲛ ⲛⲉⲩ]ⲙⲛ̅ⲧ
[ⲥⲁⲃⲉ]
v 14. [ⲁϥⲡⲱϣⲥ ⲇⲉ ⲙ]ⲡϣⲟ
[ϫⲛⲉ ⲛⲛⲉⲓⲥ]ⲁⲛ
[ⲕⲟⲧⲥ]
[ⲛⲕⲁⲕⲉ ⲛⲁⲧ]ⲟⲙⲛ̅ⲧ
[ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲛⲉϩⲟⲟ]ⲩ·
v 15. . . . .
. . . .
. . . .
. . . .]ⲩ

II

Dimensions du texte : 21 × 16cm ; lignes 28, une colonne, majuscule avec léger ornement dans la marge du recto ; nombreux points et accents ; double point sur l'ı ; un point à la fin de chaque membre de phrase ; même écriture que celle du fragment IV (Paris 123[3] f[os] 115-117) cf. Ciasca T. II, pl. XXVI.

fol. 114r, Job VII.

v 3. . . . ⲛϩ[ⲓⲥⲉ ⲛⲉⲧ]ⲧⲟ [ⲛⲁⲓ]

v 4. [ⲉⲓ]ϣⲁⲛ[ⲉⲛⲕⲟⲧⲕ ϣⲁⲓϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ]
ⲧ[ⲛⲁⲩ]
ⲁⲩⲱ [ⲟⲛ ⲉⲓϣⲁ]ⲛⲧⲱⲟ[ⲩⲛ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲣⲟⲩϩⲉ ⲛⲛⲩ ⲧⲛⲁⲩ]
ϯϣ[ⲟⲟⲡ] ⲉϊⲙⲉϩ (1) ⲛ̄ϩ[ⲓⲥⲉ ϫ]ⲓⲛ ⲣⲟⲩ[ϩⲉ]
[ϣⲁ] ϩⲧⲟⲟⲩⲉ.

v 5. ⲡⲁ[ⲥ]ⲱⲙⲁ ⲇⲉ́ ⲟⲩⲟ́ϣⲙ (2) [ϩ]ⲛ ϩⲉⲛ[ⲃ]ⲛ[ⲧ ⲉⲩϩⲟⲟⲩ]
ϯⲃⲱⲗ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲉⲛ[ⲛⲟ]ⲗϭ[ⲥ] ⲛⲕⲁϩ
[ⲉⲓ]ϩⲱ[ⲱ]ⲕⲉ ⲛⲧⲁⲉϊ[ⲁⲁ]ⲃⲉ

v 6. ⲡⲁⲁϩⲉ ⲇⲉ ⲁⲥⲱⲟⲩ [ⲉ]ⲡⲁϣ[ⲁⲁϫ]ⲉ. (3)
ⲁϥⲧⲁⲕⲟ ⲇⲉ́ ϩⲛ ⲟⲩϩ[ⲉ]ⲗⲡⲓⲥ ⲉ́ⲥϣⲟⲩⲉⲓ[ⲧ]

v 7. ⲁⲣϊⲡⲙⲉⲉⲩⲉ (4) [ⲇⲉ] ϫ[ⲉ] ⲟⲩⲛⲓϥⲉ (5) ⲡⲉ
ⲡⲁⲱⲛϩ·
ⲁⲩⲱ ⲙ̄[ⲡⲁⲃⲁⲗ ⲛ]ⲁⲧⲥⲧⲟϥ [ⲁⲛ ⲉ]ⲛ[ⲁⲩ]
ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ (6)

v 9. ⲁⲩⲱϫⲛ (7) ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩ[ⲕ]ⲗⲟⲟⲗ[ⲉ ⲉⲁⲩⲃⲃⲟⲥ ϩⲁ]
ⲧⲡⲉ
[ⲉⲣϣ]ⲁⲛ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ (8) ⲃⲱⲕ [ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲁ]
ⲙⲛⲧⲉ ⲛⲉϥⲛⲁⲕ[ⲟ]ⲧϥ (9) ⲟⲛ (10) ⲉⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ

---

(1) ⲇⲉ ⲉⲓⲙⲏϩ. — (2) ⲟⲩⲱϣⲙ. — (3) ⲉⲡϣⲁⲁϫⲉ·. — (4) ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩ. — (5) ⲟⲩⲛⲓⲃⲉ. — (6) ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ. — (7) ⲁⲓⲱϫⲛ. — (8) ⲇⲉ. — (9) ⲛϥⲧⲥⲧⲟϥ. — (10) ⲟⲛ.

v 10. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲉϥ̄ⲥⲟⲧϥ̄ ⲉⲛⲉϥϣⲓ ⲙ̄ⲙⲓⲛ[ⲉ ⲙⲙⲟϥ]
v 11. (1) ⲛϯⲛⲁϯⲥⲟ̇ ϩⲱ̈ ⲁⲛ̈ ⲉⲣⲱⲓ.
[ϯⲛⲁ]ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲁⲛⲁⲅⲕⲉ. (2)
[ⲉⲓ]ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲛⲟⲩϭⲥ̄ ⲛ̄ⲧ[ⲁⲯⲩ]ⲭⲏ.
v 12. ⲙⲏ ⲁ̄ⲛⲅ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ' ⲏ̄ ⲡⲉⲇ[ⲣⲁⲕ]ⲱⲛ
VI v 5. [ⲉϣⲁⲣⲉ] ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ϣⲱ[ⲡⲉ]
ⲙⲏ ⲉϣⲁⲣⲉ (3) ⲟⲩⲉⲓ̈ⲁ̀ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲛϫⲓⲛϫⲏ̈ ⲛ̄ⲥ[ⲁ]ⲃⲏⲗϫⲉ (4) ⲉϥϣⲓ̈ⲛⲉ·
ⲛ̄ⲥⲁ̀ ⲧⲉϥϩⲣⲉ.

fol. 114v
[ⲙⲏ ϣⲁⲣⲉ ⲙⲁ]ⲥⲉ ⲱϣ [ⲉⲃⲟⲗ] ⲉⲩⲛ ϩⲣⲉ [ϩⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲙϥ]
v 6. ⲙⲏ ϣⲁⲩⲟ[ⲩⲉⲙ]ⲟⲉⲓ̈ⲕ ⲉϫ[ⲛ] ϩⲙ[ⲟⲩ]
ⲏ̈ [ⲙⲙ]ⲟⲛ̈ ⲟⲩⲛ ϯⲡⲉ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉϥϣⲟⲩⲉⲓⲧ.
v 7. ⲙ[ⲙ]ⲛ ϣϭⲟⲙ [ⲅⲁ]ⲣ̇ ⲉ̀ⲧⲣⲉ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ (5) ϭⲱ.
[ϯⲛⲁⲩ] ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲁϩⲉ̇ (6) ⲉⲥϣⲟⲛ̄ⲥ̄ (7) ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲥⲧⲟⲓ̈
ⲙⲙⲟⲩⲓ̈.
v 8. ⲉⲛⲉ ϥⲛⲁϯ ⲅⲁⲣ̇ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲧⲉ ⲡⲁⲧⲱϩⲃ̄ ⲉⲓ̈.
[ⲁⲩ]ⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϯ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁϩⲉⲗⲡⲓⲥ.
v 9. [ⲁ ⲡϫ]ⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲁⲣⲭⲉⲓ̈ ⲙⲁⲣⲉϥⲧⲟⲃ̄ⲥ̄ⲧ̄.
[ⲙⲡⲣ]ⲧⲣⲉϥⲧⲁⲕⲟⲓ̈ (8) ⲇⲉ̇ ϣⲁⲃⲟⲗ.
v 10. [ⲉⲣⲉ] ⲧⲁⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ ⲛⲁⲣ̄ ⲧⲁⲫⲟⲥ ⲛⲁⲓ̈.
[ⲧⲁⲓ ⲉⲛ]ⲉⲓ̈ϫⲓ̈ϥⲟϭⲥ̄ (9) ϩⲓ̈ϫ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲥⲥⲟⲃ̄ⲧ̄.
[ⲛ]ϯⲛⲁϯⲥⲟ ⲁⲛ̈.
[ⲙⲡⲉⲓϫ]ⲉⲓ̈ϭⲟⲗ (10) ⲅⲁⲣ̇ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ (11) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ̇.
[ⲛⲧⲉ] ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ. (12)
v 11. [ⲟⲩ ⲅⲁⲣ] ⲧⲉ ⲧⲁϭⲟⲙ' ϫⲉ ϯϩⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲏ̈.

---

(1) Ce feuillet omet le v. 10b qu'on lit dans Ciasca : ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ ⲡⲉϥⲙⲁ ⲕⲟⲧϥ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ ; cette omission ne se reproduisant nulle part ailleurs doit se considérer comme due à l'inadvertance du copiste, elle se comprend d'ailleurs très aisément, les deux membres du v. 10 commençant par ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ, . . . ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ ; . . : c'est donc un simple cas d'omission par anaphore. — (2) ⲧⲁⲁⲛⲁⲅⲕⲏ. — (3) ϣⲁⲣⲉ. — (4) ⲛⲥⲁⲃⲉⲗϫⲉ. — (5) ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ. — (6) ⲉⲧⲁϩⲣⲉ. — (7) ⲉⲥϣⲟⲛϣ. — (8) ⲙⲡⲣⲧⲣⲉϥⲧⲥⲁⲃⲟⲓ. — (9) ⲉⲛⲉⲓϫⲓⲃⲟϭⲥ. — (10) ⲙⲡⲉⲓϫⲓϭⲟⲗ. — (11) ⲉⲛϣⲁϫⲉ. — (12) ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

[ⲛ ⲁϣ] ⲛⲉ ⲛⲁⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϫⲉ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲁⲛⲉⲭⲉ. (1)
v 12. ⲙⲛ̇ ⲟⲩϭⲟⲙ ⲛ̄ⲱⲛⲉ̇ (2) ⲧⲉ ⲧ̇ⲁϭⲟⲙ.
ⲏ ϩⲉⲛⲛⲉⲛⲓ̈ⲛⲉ̇ ⲛⲉ ⲛⲁⲥⲁⲣⲝ̄.
v 13. ⲛ̇ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ... ⲛ̄[ⲥ]ⲱϥ.
v 14. [ⲁ] ⲧⲉϥⲃⲟⲏⲑⲉⲓ̈ⲁ̇ ⲇⲉ̇ (3) ⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲓ̈. ⲁ̄ ⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲕⲁⲁⲧ
[ⲁ ⲡ]ϭⲛ̄ⲡⲉϣⲓⲛⲉ (4) ⲇⲉ ⲙ̇ⲡⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ
ⲟⲃϣ̄ϥ ⲉ̄ⲣⲟⲓ̈.
[ⲙ]ⲡⲉ ⲛⲉⲧϩⲏⲛ ⲉ̇ⲣⲟⲓ̈ ϯϩⲧⲏⲩ ⲉ̇ⲣⲟⲓ̈. (5)
v 15. [ⲁⲓ]ⲣ̄ ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲩⲛⲥⲱⲣⲙ̄ ⲉ̇ⲁϥⲱ̇ϫⲛ̄.
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲁⲁⲧ̇ ⲛ̄ⲑ[ⲉ ⲛ]ⲉⲓ̈ϩⲟⲉⲓ̈ⲙ. (6)
[ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲉ]ⲩⲣ̄ϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧ.
v 16. [ⲧⲉⲛⲟ]ⲩ ⲇⲉ̇ ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ̇ϫⲱ̇ⲓ̈.

III

Description dans A. Hebbelynck op. cit. pag. 46.

fol. 113r
IX v 10. [ⲛⲉⲓϣⲡ]ⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉ [ⲙ]ⲛ[ⲧⲟⲩ] ⲏⲡ[ⲉ]
v 11. [ⲉ]ϥϣⲁⲛⲥⲁⲁⲧ ⲛⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟ[ϥ]
[ⲁⲩ]ⲱ ⲉϥϣⲁⲛⲉ[ⲓ] ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ [ⲛⲛⲁ]
ⲉⲓⲙⲉ·
v 12. [ⲉϥ]ϣⲁⲛⲧⲁⲕⲟⲟⲩ [ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲛϩⲟⲟⲩ]
[ⲏ] ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛ̄[ⲧⲁⲕⲣ ⲟⲩ]
v 13. [ⲛ]ⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲙⲉⲣⲉ ⲟⲣⲅⲏ [ⲕⲧ]ⲟϥ·
[ⲛ]ⲧⲁⲩⲕⲗ̄ϫ̄ ⲛⲕⲏⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ[ϩⲓ]ⲧⲟⲟ
[ⲧϥ] ⲉⲧϩⲁ ⲧⲡⲉ· ... [ⲛⲁϣⲁϫⲉ] ?
v 14. [ⲉϥ]ϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ⲇⲉ (7) ⲉⲣⲟⲓ̈ [ϥ]ⲛⲁⲙ[ⲉϣ]ⲧ
[ϯⲛⲁⲥ]ⲉⲡ̄ⲥ̄ [ⲡⲉϥ]ϩⲁⲛ. (8)

---

(1) ⲁⲛⲉⲓⲭⲉ. — (2) ⲉⲛⲱⲛⲉ. — (3) om. ⲇⲉ. — (4) ⲡϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ. — (5) Ce membre 14c est omis par le XXIV et traduit le grec : οὐ προσεῖδόν με οἱ ἐγγύτατοί μου. — (6) Le fragment de Paris lisait probablement ⲛⲉⲓϩⲟⲉⲓⲙ. — (7) om. ⲇⲉ. — (8) Il est intéressant de remarquer qu'ici comme dans le XXIV on lit *après le v. 14* la traduction de τοῦ κρίματος αὐτοῦ δεηθήσομαι

v 15. [ⲉϣⲱ]ⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲅ ⲟⲩⲇ[ⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲛϥ]
[ⲛⲁⲥⲱ]ⲧⲙ ⲉⲣⲟï ⲁⲛ·
v 16. [ⲉϣⲱⲡⲉ] ⲉⲓ[ϣⲁⲛⲙⲟⲩⲧⲉ]
. . . .
. . . .
. . . .

fol. 113_v
IX v 23. [ⲡⲉⲕⲣⲟϥ ⲛⲁⲙⲟⲩ] ϩⲛ (1) ⲟⲩⲙⲟⲩ [ⲛϣⲏⲣⲉ]
[ⲁⲗⲗⲁ ⲥ]ⲉ[ⲥ]ⲱⲃ[ⲉ ⲛⲥⲁ] ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ·
v 24. [ⲁⲩⲧⲁ]ⲁⲧ ⲅⲁⲣ ⲉⲧ[ⲟⲟⲧ]ϥ̄ ⲙ̄ⲛⲁⲥⲉⲃⲏⲥ
v 25. [ⲡⲁⲁϩ]ⲉ (2) ⲁⲥⲱⲟⲩ [ⲉⲩⲣ]ⲉϥⲡⲱⲧ·
[ⲁⲩⲡⲱ]ⲧ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲟⲩⲕⲁⲩ·
v 26. [ⲙⲏ] ⲟⲩⲛ̄ ⲧⲁϭⲥⲉ ⲛ̄[ϩⲓⲏ] ⲛ̄ϫⲟï.
ⲏ ⲛ̄ⲡⲁϩⲱⲙⲉ (3) ⲉϥϩⲛ̀ⲗ ⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ϩ[ⲣⲉ] (4)
v 27. ⲉïϣⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ϯⲛⲁⲣⲡⲱⲃϣ̄ (5) ⲉ[ϣⲁϫⲉ]
ⲉïⲉⲃⲉϩϫⲱï (6) ⲧⲁⲁϣⲁϩⲟⲙ· (7)
v 28. ⲥⲉ[ⲛ]ⲟⲉⲓⲛ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟï ⲛⲛⲁⲙ[ⲉⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ]
ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲛ̄ⲅ[ⲛ]ⲁⲕⲁⲁⲧ ⲁ[ⲛ ⲉⲓⲟⲩⲁⲁⲃ]
v 29. ⲉⲃⲟⲗ [ⲇⲉ ϫ]ⲉ ⲁⲛⲅ ⲟⲩⲁⲥⲉⲃⲏⲥ

IV

Description dans A. Hebbelynck, op. cit. pag. 44-45.

Au f° 115$^{\text{r et v}}$ nous avons un colophon qui nous

(ϯⲛⲁⲥⲉⲡⲥ ⲡⲉϥϩⲁⲡ) que la Syro-hexaplaire et Jérôme mettent sous astérique. Tous les manuscrits ainsi que l'Hébreu mettent cette incise au v. 15^{b}. Ce déplacement dans le copte doit, semble-t-il, s'expliquer par le fait que ce stiche primitivement omis par les LXX aura été ajouté d'abord en marge : de là il aura sauté dans le texte mais au verset antérieur. On peut par là entrevoir l'explication qu'il faut donner de la présence dans le copte de quelques rares versets hexaplaires qui semblent s'y rencontrer, ex. gr. XXX, 20^{b}.

(1) ⲛⲟⲩⲙⲟⲩ et om. ϩⲛ. — (2) + ⲅⲁⲣ. — (3) ⲡⲁϩⲱⲙ. — (4) ⲧⲉϥϩⲣⲉ. — (5) ⲛϯⲛⲁⲣⲡⲱⲃϣ. — (6) ⲉⲓⲉⲛⲉϩϫⲱⲓ. — (7) ⲛⲧⲁⲁϣⲁϩⲟⲙ.

apprend que le moine Baôle a pris soin des livres des *Proverbes*, de *Job* et de l'*Ecclésiaste* et que le ms. a appartenu au monastère de Schenoudi à Atripé.

fol. 117r ⲛⲃ̅

LI v 10. . . . . . [ⲉⲩϫ]ⲉⲣⲟ̇ ⲛ[ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟ]ⲗϩⲛ ⲣⲱϥ.
ⲁⲩ[ⲱ ⲉⲩϩⲏⲩ ϩⲛ ϩⲉ]ⲛⲉⲥⲭⲁⲣⲁ ⲛ̅ⲕⲱϩⲧ
v 11. ⲟⲩⲕⲁⲡⲛ[ⲟⲥ ⲛϩⲣ]ⲱ ⲉⲥⲙⲟⲩϩ ϩⲛ ϩⲉⲛϫ[ⲃⲃⲉⲥ]
[ⲛ]ⲥⲁⲧⲉ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉϥϭⲃϣⲁ
v 12. ϩⲉⲛϫ̅ⲃ̅ⲃ̅ⲥ̅ ⲛⲉ [ⲧⲉ]ϥⲯⲩⲭⲏ.
ⲟⲩ[ϣⲁ]ϩ ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ·ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲛ̅ ⲣⲱϥ.
v 13. ⲉⲣⲉ ⲟⲩϭⲟⲙ ⲇⲉ ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ (1) ϩⲙ ⲡⲉϥⲙⲁⲕϩ̅.
ⲉⲣⲉ ⲡⲧⲁⲕⲟ ⲛⲏ̅ϯ ⲙ̅ⲡⲉϥⲙ̅ⲧⲟ ⲉ̅ⲃⲟⲗ
v 14. ⲉⲣⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲣⲝ̅ ⲙ̅ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ̇ ϫⲏⲉ̇
v 15. ⲁⲡⲉϥϩⲏⲧ ϫⲣⲟ̇ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲱⲛⲉ.
ⲁϥⲁϩⲉ ⲇⲉ̅ ⲉ̅ⲣⲁⲧϥ̅ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲙⲛⲏϣ ⲉⲙⲉϥⲕⲓⲙ.
v 16. ⲉϥϣⲁⲛⲕⲟⲧϥ ⲇⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲟⲩ[ϩⲟ]ⲧⲉ̇ ⲧⲁϩⲉ ⲛⲉ
ⲑⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲙⲛ̅ [ⲛ]ⲧⲃ̅ⲛ[ⲟⲟⲩ]ⲉ ⲉϥⲱϭⲉ (2)
ϩⲓ̈ϫⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ.
v 17. ⲉⲣϣⲁⲛ ϩⲉⲛⲗⲟⲅⲭⲏ ⲧⲱⲙⲛ̅ⲧ ⲉ̅ⲣⲟϥ̇ ⲛ̅ⲛⲉⲩ
ⲣ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ.
v 18. ⲉ̅ⲣⲉ ⲡⲡⲉⲛⲓ̈ⲡⲉ̇ ⲛⲏ̈ ⲛ̅ⲧⲟ[ⲟ]ⲧϥ ⲛⲑ[ⲉ ⲙⲛ]ⲧⲱϩ
ⲛϩⲟⲙⲛ̅ⲧ ϫⲉ̇ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩϣⲉ ⲉϥϩⲟ[ⲩⲟϣϥ]
v 19. ⲛ̅ⲛⲉ ⲟⲩⲥⲟⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲓ̈ⲡⲉ ϫⲟⲧ̅ϥ̅.
ⲉ̅ⲣⲉ ⲛⲃⲁⲕⲱⲛⲉ ⲛⲏ ⲛ̅ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲭ[ⲟⲣⲧⲟⲥ]
v 20. ϣⲁϥⲥⲱⲃⲉ ⲇⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲟⲩⲕⲙ̅ⲧⲟ ⲛ̅ⲕⲱϩⲧ.
v 21. ϩⲉⲛϩⲟⲃⲉⲗ[ⲓⲥ]ⲕⲟⲥ̇ ⲉⲩⲧⲏⲙ̇ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲡ[ⲣⲏϣ]
ⲉ̅ⲣⲉ ⲛⲛⲟⲩⲃⲃⲉ (3) ⲧⲏⲣϥ̅ ⲛⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ· ϩⲁⲣⲟ[ϥ]
ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲟ̇ⲙⲉ ⲉϥϩⲟϣ.
v 22. ϣⲁϥⲧ[ⲣⲉ] ⲡⲛⲟⲩⲛ ⲃⲣⲃⲣ ⲛⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲭ[ⲁⲗⲭⲓⲟⲛ]
ⲁϥ[ⲉⲛ ⲑⲁⲗⲁⲥ]ⲥⲁ ⲇⲉ̇ (4) ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲉⲓ̈[ⲁⲗ]
v 23. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲓⲕ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ̈ ⲛ[ⲑⲉ ⲛⲟⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱ]
[ⲧⲟⲥ ⲙⲛⲗⲁⲁ]ⲩ ⲇⲉ ϩⲓ̈ϫⲙ̅ ⲡⲕⲁ[ϩ ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ]

(1) ϣⲟⲟⲛ et om. ⲉⲃⲟⲗ. — (2) ⲉⲩϥⲱϭⲉ. — (3) ⲛⲛⲟⲩⲃ. — (4) om. ⲇⲉ.

ⲡⲉ

fol. 117v

v 24. ⲉϥⲧⲁⲙⲓⲛⲩ̈ ⲉⲥⲱⲃⲉ ⲙ̅ⲙⲟ[ϥ] ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉ[
ⲗⲟⲥ. ϥ[ⲛⲁ]ⲩ ⲇⲉ ⲉ̇ⲛⲉⲧϫ[ⲟⲥⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ]
[ⲛ]ⲧⲟϥ [ⲡⲉ] ⲡⲣ̅ⲣⲟ ⲛⲛⲉⲧϩⲛ̅ [ⲙⲙⲟⲟⲩ]

XLII v 1. Ⲁ [ⲓ̈]ⲱⲃ (1) ⲟⲩⲱϣⲃ̅ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ
v 2. [ϫⲉ ϯ]ⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̅ ϭ[ⲟⲙ] ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ.
v 3. [ⲙⲛ]ⲗⲁⲁⲩ̈ ⲇⲉ ⲟ̇ ⲛⲁⲕ ⲛⲁⲧϭⲟⲙ ⲛⲓ̈ⲙ ⲅⲁⲣ
ⲡⲉⲧϩⲱⲡ ⲉ̅ⲣⲟⲕ ⲛ̅ⲟⲩϣⲟϫⲛⲉ.
ⲉϥϯⲥⲟ ⲇⲉ̇ ⲉ̅ϣⲁϫⲉ̇ (2) ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲉϥϩⲱⲡ ⲉ̇ⲣⲟⲕ
ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϫⲱ̇ (3) ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̅ϯ
ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ [ⲁⲛ] ⲁⲛ.
ⲛⲉⲓ̈ⲛⲟϭ ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲓ̈ϣⲡⲏⲣⲉ̅ (4) ⲉ̅ⲧⲉ ⲛ̅ϯⲉⲓ̈ⲙⲉ ⲉ̅ⲣⲟⲟⲩ
v 4. ⲥⲱⲧⲙ̅ ϩⲱⲱ̅ⲧ (5) ⲉ̅ⲣⲟⲓ̈ ⲡϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ϫⲉ ⲓ̈ⲉϣⲁϫⲉ (6)
ⲁⲩⲱ̇ ⲛ̅ⲧⲁϫⲛⲟⲩⲕ ⲛ̅ⲧⲟⲕ ⲇⲉ̇ ⲙⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲓ̈.
v 5. ⲛⲉⲓ̈ⲥⲱⲧⲙ ⲙⲉⲛ ⲉ̅ⲣⲟⲕ (7) ϩⲛ̅ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲙ̅ⲙⲁⲁϫⲉ.
ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲁ̅ ⲡⲁⲃⲁⲗ ⲛⲁⲩ̈ ⲉ̅ⲣⲟⲕ.
v 6. ⲉ̅ⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ̈ [ⲁ]ⲓ̈ⲥⲁϣⲧ̅ (8) ⲁⲩⲱ̂ ⲁⲓ̈ⲃⲱⲗ ⲉ̅ⲃⲟⲗ.
ⲁⲓ̈ⲟⲛⲧ̅ [ⲇⲉ] ϫⲉ ⲁ̇ⲛⲅ̅ ⲟⲩⲕⲁϩ̇ ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲕⲉⲣⲙⲉⲥ.
v 7. Ⲁⲥϣⲱ[ⲡⲉ] ⲇⲉ̇ ⲙⲛ̅ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲣⲉ ⲓ̈ⲱⲃ ⲟⲩⲱ̂
ⲛⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ̈.
[ⲡⲉ]ϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ[ⲉ̇ⲗⲓ]ⲫⲁⲥ ⲡⲉⲑⲁⲓ̈ⲙⲁⲛ[ⲓ]ⲧⲏⲥ. (9)
[ϫⲉ ⲁ]ⲕⲣⲛⲟⲃⲉ ⲛⲧⲟⲕ [ⲙ]ⲛ̅ ⲡⲉⲕⲕⲉϣⲃ[ⲏ]ⲣ ⲥⲛ[ⲁ]ⲩ̈
[ⲙⲛ]ⲉⲧⲛϫⲓ ⲗⲁⲁⲩ [ⲅⲁⲣ] ⲙ̅ⲙⲉ ⲙ̅ⲡⲙ̅ⲧⲟ ⲉⲃ[ⲟⲗ]
ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲁϩⲙϩⲁⲗ ⲓ̈ⲱⲃ.
v 8. [ⲧⲉⲛⲟ]ⲩ ⲇⲉ ϫⲓ̈ ⲛⲏⲧⲛ̅ ⲛ̅ⲥⲁϣ[ϥ] ⲙⲙⲁⲥⲉ̇ ⲙⲛ̅
[ⲥⲁ]ϣϥ̅ ⲛ̅ⲟⲓ̈ⲗⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲉⲛ̅ⲃⲱⲕ ϣⲁ
[ⲡⲁϩⲙ]ϩⲁⲗ ⲓ̈ⲱⲃ ⲛ̅ϥⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛϩ[ⲉⲛ]ⲧⲁⲗⲟ̅
[ϩⲁⲣⲱⲧ]ⲛ. ⲉ̅ϫⲛ̅ ⲧⲏⲩⲧⲛ̅ (10)

(1) ϯϫⲉ. — (2) ⲉϥϯⲥⲟ ⲉϩⲉⲛϣⲁϫⲉ. — (3) ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧϫⲱ — (4) ⲛⲛⲟϭ ⲙⲛ ⲛϣⲡⲏⲣⲉ. — (5) ϩⲱ. — (6) ⲉⲓⲉϣⲁϫⲉ — (7) + ⲛϣⲟⲣⲡ. — (8) ⲁⲓⲥⲟϣϥⲧ. — (9) ⲡⲉⲑⲉⲙⲁⲛⲓⲧⲏⲥ. — (10) ⲉϫⲛ ⲧⲏⲩⲧⲛ est écrit dans le ms. XXIV au-dessus de ϩⲁⲣⲱⲧⲛ, le ms. XXV om. ϩⲁⲣⲱⲧⲛ.

[ⲓⲱⲃ ⲇⲉ ⲡⲁϩⲙ]ϩⲁⲗ̄ ⲛⲁϣⲗⲏⲗ̄ ϩⲁⲣⲱⲧⲛ̄.
[ⲛⲥⲁⲃⲗⲗⲁϥ] ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲓ̈ⲛⲁⲧⲁⲕⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄. (1)

fol. 116r

. . . .
v 9. . . . .
. . . .
. . . . [ⲡϫⲟⲉ]ⲓⲥ ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ.
(2) ⲁⲩⲱ ⲁⲃⲗ ⲛⲛⲟⲃⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲃⲉ ⲓ̈ⲱⲃ.
v 10. ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲧⲁϣⲉ ⲓ̈ⲱⲃ· ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥϣⲗⲏⲗ
/ⲃⲟⲗ.
ϫⲉ ⲟⲛ ϩⲁ ⲛⲉϥϣⲃⲏⲣ (3) ⲁⲩⲕⲁ (4) ⲛⲛⲟⲃⲉ ⲛⲏⲩ (5) ⲉ
ⲁ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ϯ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲃ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉ̄ⲧⲉⲟⲩⲛ
ⲧⲁϥ (6) ⲥⲟⲩ (7) ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲩⲕⲏⲃ.
v 11. ⲁ̄ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ (8) ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲱⲧⲙ̄. ⲙⲛ̄ ⲛⲉϥⲥⲱⲛⲉ.
ⲉ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁⲩⲉⲓ̈ ϣⲁⲣⲟϥ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉ̄ⲛⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄
ⲁⲩⲟⲩⲱⲙ ⲇⲉ (9) ⲁⲩⲥⲱ ϩⲁϩⲧⲏϥ ⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ
ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁⲩⲱ̂ ⲁⲩⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ (10) ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁ ⲡϫ[ⲟⲉⲓ]ⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲉϫⲱϥ
ⲁ ⲡⲟⲩⲁ' ⲇⲉ ⲡⲟⲩⲁ' ϯ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲟⲩϩⲓⲉⲓⲃ. ⲙⲛ̄
ⲟⲩⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲛ̄ϫⲁϩϫ̄[ϩ] /ϣⲟⲣⲡ.
v 12. ⲁ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲥⲙⲟⲩ ⲛϩⲁⲉⲉⲩⲉ (11) ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲃ ⲛϩⲟⲩⲉ (12) ⲛⲉϥ
ⲛⲉⲣⲉ (13) ⲛⲉϥⲧⲃ̄ⲛⲟⲟⲩⲉ ⲉⲓ̈ⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲧⲃⲁ' ⲙⲛ̄
ϥⲧⲟⲟⲩⲛ̄ϣⲟ (14) ⲛ̄ⲉⲥⲟⲟⲩ.
ⲥⲟⲟⲩⲛ̄ϣⲟ ⲛ̄ϭⲁⲙⲟⲩⲗ. ϣⲟ̂ ⲛ̄ⲥⲟⲉⲓⲥ (15) ⲛⲉϩⲉ.
v 13. ⲁⲩⲱ̄ ϣⲟ ⲛ̄ⲉⲓⲁ' ϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲛⲉ.
ⲁⲩϫⲡⲟ ⲇⲉ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲥⲁϣϥ̄ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ.
ⲙⲛ̄ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ (16) ⲛ̄ϣⲉⲉⲣⲉ.

---

(1) +ⲛⲉ. — (2) om. ⲁⲩⲱ ; il semble qu'il faille lire ici ⲁⲃⲗ, le ms. XXV. lit. ⲁⲩⲃⲗ. — (3) ⲛⲉϥϣⲃⲉⲉⲣ. — (4) ⲁϥⲕⲁ. — (5) ⲛⲁⲩ. — (6) ⲉⲧⲉⲩⲛⲧⲁϥ. — (7) ⲥⲉ. — (8) +ⲇⲉ. — (9) +ⲁⲩⲱ. — (10) +ⲙⲙⲟϥ. — (11) ⲉⲛϩⲁⲉⲉⲩ. — (12) ⲉϩⲟⲩⲉ. — (13) ⲉⲣⲉ. — (14) ϥⲧⲉⲩϣⲟ. — (15) ⲛⲥⲟⲉⲓϣ. — (16) ϣⲟⲙⲧⲉ.

v 14. ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ̇ⲧϣⲟⲣⲡ̄ ϫⲉ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ̇.
(1) ⲧⲙⲉϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ϫⲉ ⲕⲥⲓ̈ⲁ. (2)

fol. 116v
v 15. . . . .
. . . .
ⲁ ⲛⲉⲩⲉⲓⲱ[ⲧ ⲇⲉ ϯ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ]
ϩⲛ̄ ⲛⲉⲩⲥⲛ[ⲏⲩ]
v 16. Ⲁ ⲓ̈ⲱⲃ ⲇⲉ̄ ⲱ̄ⲛϩ̄. ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲉⲡⲗⲏⲅⲏ ⲛ̄ϣⲉ̂
ϣⲃⲉ (3) ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ.
ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲇⲉ̇ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲁϩⲉ̄ ⲡⲉ ϣⲏⲧ̇
ϩⲙⲉ̇ϣⲙⲏⲛⲏ. (4)
v 18. ϥⲥⲏϩ ⲇⲉ̇ ⲟⲛ ⲉ̄ⲧⲣⲉϥⲧⲱⲟⲩⲛ̇ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ
ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁⲧⲟⲛⲟⲥⲟⲩ̇. (5)
ⲉ̄ϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲉⲛⲉⲩⲉ (6) ⲅⲁⲣ (7) ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ
ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ[.]ⲥⲩⲣⲓ̈ⲁⲕⲟⲛ· (8)
ⲉϥⲟⲩⲏϩ ⲅⲁⲣ (9) ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ̇ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲓⲧⲏⲥ. (10)
ϩⲛ ⲛ̄ⲧⲟϣ ⲛ̄ϯⲇⲟⲩⲙⲁⲓ̈ⲁ' ⲙⲛ ⲧⲁⲣⲁⲃⲓ̂ⲁ.
ⲛⲉⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ⲟⲩⲣⲁⲛ (11) ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ϫⲉ ⲓ̈ⲃⲁⲃ. (12)
ⲁϥϫⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓ̈ⲙⲉ [ⲛⲣ]ⲙⲧⲁⲣⲁⲃⲓ̈ⲁ
ⲁϥϫⲡⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩϣⲏⲣⲉ (13) ⲉ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ
ⲉⲛⲛⲱⲛ. (14)
ⲉ̄ⲛⲉ (15) ⲡⲉϥⲉⲓ̈[ⲱ]ⲧ ⲙⲉⲛ ⲡⲉ ⲍⲁⲣⲁ. ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲉⲥⲟⲟⲩ̇. (16)
ⲧⲉϥⲙⲁ[ⲁⲩ ⲇⲉ ⲧⲉ] ⲃⲟⲥⲟⲣⲣⲁ. ϩⲱⲥⲇⲉ̇ (17)
ⲛ̄ϥ̄ⲣ̄ ϯⲟⲩ (18) ϫⲓⲛ ⲁⲃⲣⲁϩ̄ⲁⲙ.
ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛ[ⲉ]ⲣⲣⲱⲟⲩ̇ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ⲣ̄ⲣⲟ̇ (19)
ϩⲛ̄ ⲉⲇⲱⲙ. ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ϩⲱⲱ[ϥ]
ⲛ̄ⲧ[ⲁ]ϥⲉⲓⲣⲉ (20) ⲉϫⲱⲥ.

---

(1) + ⲁⲩⲱ. — (2) ⲧⲕⲁⲥⲓⲁ. — (3) ϣϥⲉ. — (4) ϩⲙⲉϣⲙⲏⲛ. — (5) ⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲟⲩ. — (6) ⲉϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ. — (7) ⲙⲉⲛ. — (8) ⲛⲉⲩⲣⲓⲁⲕⲟⲛ. — (9) ⲙⲉⲛ. — (10) ⲛⲧⲁⲩⲥⲓⲧⲓⲥ. — (11) + ⲇⲉ. — (12) ⲓ̈ⲱⲃⲁⲃ. — (13) ⲁϥϫⲡⲉ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ. — (14) ⲁⲓⲛⲱⲛ. — (15) ⲡⲉ. — (16) ⲛⲏⲥⲁⲩ. — (17) ϩⲱⲥⲧⲉ. — (18) ⲙⲉϩϯⲟⲩ. — (19) ⲉⲛⲧⲁⲩⲣⲣⲣⲟ. — (20) ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓⲣⲉ.

ⲡϣⲟⲣⲡ̄ [ⲡ]ⲉ ⲃⲁⲗⲁⲕ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲃⲉⲱⲣ. (1)

. . . .

. . . .

. . . .

. . . . ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲃⲁⲣⲁⲧ̇ (2)
ⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲟϭϭⲉϭ (3) ⲙ̄ⲙ̄ⲁⲇⲓ̈ϩⲁⲙ̇ ϩⲛ
ⲧⲥⲱϣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲁⲃ. (4) ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲁⲛ̄ [ⲛ]
ⲧⲉϥⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ (5) ⲡⲉ ⲅⲉⲑⲉⲙ̇.
ⲛⲉϣⲃⲏⲣ (6) ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲓ̈ (7) ϣⲁ ⲓ̈[ⲱⲃ] ⲡⲉ (8) ⲉ̂
ⲗⲓ̈ⲫⲁⲥ̇ ⲡⲉⲉ̄ⲃⲟⲗϩⲛ̄ (9) ⲛ̄[ϣⲏⲣⲉ] ⲛ[ⲏⲥ]ⲁⲩ̇.
ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ̇ ⲛⲛⲉⲑⲁⲓ̈ⲙⲁⲛⲟⲛ. (10)
ⲃⲁⲗⲇⲁⲇ ⲡⲧⲩⲣ[ⲁ]ⲛⲟⲥ̇ ⲛ̄ⲥⲁⲩⲭⲓ̈ⲧⲏⲥ. (11)
ⲥⲟⲫⲁⲣ̇ (12) ⲡ̄ⲣ̄ⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲙⲓⲛⲛⲁⲓⲟⲥ. (13)

. . . .

. . . .

ⲓ̈ⲱⲃ̇ ⲡⲇⲓ̈ⲕⲁⲓ̈ⲟⲥ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉ̄ⲃⲟⲗ. (14)

. . . .

. . . .

L. Dieu.

---

(1) ⲛⲃⲁⲓⲱⲣ. — (2) ⲛⲃⲁⲣⲁⲇ. — (3) ⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲟϫϭϫ. — (4) ⲙⲙⲱⲁⲃ. — (5) ⲛⲧⲉϥⲡⲟⲗⲉⲓⲥ. — (6) ⲛⲉϥϣⲃⲉⲉⲣ. — (7) ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ. — (8) ϣⲁⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲛⲁⲓ. — (9) ⲛⲉⲃⲟⲗϩⲛ — (10) ⲛⲛⲉⲑⲁⲓⲙⲁⲛⲱⲛ. — (11) ⲛⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲛⲛⲥⲁⲩⲭⲁⲓⲟⲥ. — (12) ⲥⲱⲫⲁⲣ. — (13) ⲛⲙⲙⲓⲛⲛⲁⲓⲟⲥ. — (14) ⲓ̈ⲱⲃ ’ ⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ.

RESTITUTIONS DE SONS

en indo-européen et en roman

On connaît l'évolution suivie par les idées des linguistes qui durant le dix-neuvième siècle ont élaboré la science de la grammaire comparée des langues indo-européennes. A une époque d'enthousiasme et de confiance, durant laquelle on se mettait avec plus d'empressement que de méthode à la reconstitution de l'idiome primitif, a succédé une période de méthode rigoureuse procédant au même travail avec des allures de traités de mathématiques, usant de formules nettes et partant d'axiomes impitoyables, tels que la valeur absolue des lois phonétiques. C'est au cours de cette période que s'est constituée la grammaire comparée dont les données sont à la base des études actuelles. Toutefois si les problèmes se présentent aujourd'hui sous un aspect peu différent d'il y a vingt-cinq ans, l'esprit avec lequel on les aborde est bien différent. Après deux périodes de confiance, est venue une époque de scepticisme prudent. On se rend compte de la complication des faits, plus grande qu'on n'avait pu le soupçonner tant en phonétique qu'en morphologie, lexicologie, etc., on se méfie des hypothèses à portée générale et on va jusqu'à mettre en question l'efficacité de la méthode comparative pour ressusciter les états disparus des langues, notamment la

langue-mère d'où sont issus les différents idiomes indo-européens.

Ces idées sont devenues très générales de nos jours et se trouvent exposées même dans des traités destinés à l'enseignement. C'est ainsi, notamment, qu'on lit dans l'excellente « Introduction à l'Etude comparative des Langues Indo-Européennes » de M. Meillet (p. 22) que « la restitution de l'indo-européen ne doit pas être envisagée comme le but à atteindre par la comparaison des langues dont le prototype commun a disparu. La seule réalité à laquelle ait affaire la grammaire comparée ce sont les correspondances entre les langues attestées » (1).

Il convient, évidemment, de rendre hommage aux philologues modernes qui ont sacrifié — au moins en principe — les constructions si harmonieuses de la grammaire comparée d'hier à un souci de vérité, éclairé par un sens plus profond de la complexité des faits du langage. Cette attitude prudente évitera à la science de s'aventurer, comme ce fut plus d'une fois le cas, à la suite d'émetteurs de séduisantes hypothèses qui peuvent égarer pendant quelque temps les recherches scientifiques dans des voies erronées.

Toutefois ne peut-on point craindre qu'un scepticisme exagéré en tarissant la source des hypothèses — et il en est tant de fécondes — ne prive l'étude des langues de son levier le plus puissant ?

---

(1) M. Meillet se montre encore plus explicite sur ce point dans *Bul. Soc. Ling.* 59 p. XVII : « Les comparaisons ne permettent jamais de restituer vraiment une forme antérieure du langage, pour bien des raisons et, en particulier, pour celle-ci que, avec le temps, toutes les langues d'un même groupe, perdent les mêmes particularités : toutes les langues indo-européennes ont perdu de très bonne heure le parfait à redoublement, la distinction du subjonctif et de l'optatif, etc., si différentes que soient entre elles les langues néo-latines, elles ne donnent pas une idee de ce qu'était le latin à l'epoque de la séparation ».

Et, en particulier, ne dépasse-t-on point la mesure en déniant toute valeur au travail de restitution du phonétisme de la langue indo-européenne.

Il s'agit là, en effet, somme toute, d'un procédé d'induction analogue à ceux qui sont en usage dans beaucoup de sciences, fort semblable à celui qui consiste à déterminer une cause par ses effets et, s'il est vrai de dire qu'il consiste à émettre une hypothèse, il est clair que, tout en restant toujours inférieur à la constatation directe de cette cause, il n'en donne pas moins une sérieuse certitude morale. C'est ainsi qu'en médecine, si pour établir qu'une maladie est microbienne, aucun argument ne vaut la découverte même du bacille, on peut cependant arriver à cette conclusion, sans grande chance d'erreur, si l'on observe une série d'indices concordant à caractériser un processus comme étant nettement de nature microbienne.

Dans la restitution d'un son, les chances d'erreur ne sont certes pas négligeables en plus d'un cas, mais pourvu que l'on ait un nombre suffisant de succédanés, on peut, à tout le moins, circonscrire entre quels extrêmes, elles sont contenues et généralement on trouvera alors que l'approximation est en pratique très suffisante.

Au fond, il ne s'agit point ici d'établir théoriquement la philosophie de la certitude en matière linguistique, mais plutôt de savoir si, *en fait*, une méthode peut donner des résultats convenables et utilisables. Tout dépend de l'importance du coëfficient d'erreur possible et un coëfficient de ce genre ne peut être établi sur un seul cas. A ce point de vue, il importerait de mettre en regard de la restitution de la langue-mère dans le groupe indo-européen, les résultats d'un travail analogue dans d'autres groupes linguistiques, mais cette comparaison n'a évidem-

ment d'utilité qu'à la condition de posséder une base d'appréciation de ces résultats. Cette base, nous la possédons au moins pour un cas, qui est en même temps celui qui se rapproche le plus du problème indo-européen.

Il s'agit des langues romanes dont on peut, sans se préoccuper de la connaissance que nous possédons du latin par des sources directes, restituer la langue-mère par une méthode comparative absolument semblable à celle exercée sur le latin, le grec, le slave, le germanique, etc. dans la grammaire comparée des langues indo-européennes. Mais ici, comme dans le « livre du maître » des exercices d'école, la solution du problème est donnée à l'avance, en ce sens que le latin, même le latin vulgaire, nous est révélé par des sources littéraires, épigraphiques, paléographiques, etc. indépendantes complètement de la grammaire comparée des idiomes néo-latins, de telle sorte que celles-là servent à faire la preuve des résultats de celle-ci.

Il y aurait dès lors intérêt à faire provisoirement abstraction complète de notre connaissance directe du latin et nous efforcer à rétablir celui-ci en nous servant *uniquement* des langues romanes et ensuite à comparer cet « ur-romanisch » avec le latin. Si les divergences sont nombreuses, il est clair que la valeur de la méthode comparative s'en trouvera atteinte. Si, au contraire, celles-ci sont dans une infime proportion à côté des reconstitutions de sons exactes ou pratiquement exactes, cela ne prouvera pas directement qu'il en soit de même pour l'indo-européen, mais pourtant, comme il est fait usage dans l'un et l'autre cas des mêmes méthodes et de données semblables, et que la science phonétique qui préside à nos études est au même degré de développement des deux parts, il est clair que

cela constituera un encouragement appréciable — on peut même dire capital — pour le philologue indo-européen dans son travail d'induction sur les sons de la langue-mère.

Ce petit article a donc pour objet de parcourir les divers sons du latin vulgaire tels qu'on peut les rétablir *uniquement* au moyen des idiomes romans et de le mettre en regard de ce que nous savons par ailleurs de ce latin vulgaire.

L'histoire du *vocalisme* est la plus intéressante. Il est de fait que les langues romanes nous révèlent un système de voyelles fort différent de celui du latin classique. Plus de diphtongues, sauf *au*, plus de différences de longueur. Celles-ci sont remplacées par des distinctions de timbre.

Nous sommes habitués à énumérer comme voyelles latines : *ă*, *ā*, *ĕ*, *ē*, *ĭ*, *ī*, *ŏ*, *ō*, *ŭ*, *ū* et, en outre, *ae*, *oe*, *au*. En face de cette série, le latin vulgaire reconstitué par les langues romanes présente cette autre : *a*, *è*, *é*, *i*, *ò*, *ó*, *u*, *au*, avec la remarque que certains dialectes très archaïques demandent que l'on complète cette liste au moyen de deux autres sons, l'un entre *é* et *i* (sarde) et l'autre entre *ó* et *u* (sarde, roumain, albanais). On peut hypothétiquement les représenter par *ì* et *ù*.

L'existence de ces deux voyelles ne repose donc — surtout celle de *ì* que sur les données fournies par bien peu de dialectes et, en outre, il s'agit de branches très éloignées du domaine roman et comme égarées. Il eût suffi que ces dialectes aient disparu pour que l'on en soit arrivé à méconnaître complètement l'existence des deux sons en latin vulgaire. Cette circonstance nous apprend d'une part qu'il s'en faut parfois de bien peu qu'un élément assez important de la langue-mère n'échappe aux

investigations des philologues comparés. Aucune source d'information, aucun idiome de la famille n'est à négliger, mais on voit aussi que ce sont les dialectes fort isolés et très conservateurs qui sont les plus susceptibles de provoquer des révélations. Il ne faut donc pas désespérer que des découvertes de parlers indo-européens passés inaperçus jusqu'ici dans des régions peu accessibles, comme le fût récemment celle du tocharique ne viennent augmenter fructueusement notre documentation concernant l'indo-européen. Mais cet état de chose ne nous amène-t-il pas également à professer un scepticisme prudent vis-à-vis des conclusions de la grammaire comparée en général puisqu'elles sont à la merci de pareils hasards. Oui certes, en une certaine mesure, mais il n'en reste pas moins vrai que le fait ne se produit en roman que pour ces deux voyelles et que le consonantisme ne nous révèle pas la possibilité d'erreur de cette importance. En outre et surtout, l'hypothèse de l'existence d'un seul *é* et d'un seul *ó* au lieu d'*é* et *ì*, d'*ó* et *ù* qui rendait parfaitement compte des faits dans l'ensemble du domaine n'était-elle pas bien éloignée de la vérité car cet *ì* et cet *ù* étaient certainement très proches d'*é* et *ó*. Cela est démontré non seulement par la confusion d'*ì* et *é*, d'*ó* et *ù* dans presque tout le domaine roman, en toute position mais encore par d'innombrables graphies des inscriptions vulgaires où on lit *domeno*, *tetlum*, *caressemo*, *relegione*, *tomolo*, *parvolo*, *famola*, etc.

Qui plus est, cette universalité de la confusion de *ì* et *é*, *ù* et *ó* dans le bloc roman, la distinction n'existant que dans des branches que l'on a d'excellentes raisons historiques de regarder comme s'étant détachées très anciennement du domaine nous permet de regarder l'hypothèse

qui ne distingue pas entre *ì* et *é*, *ù* et *ó*, comme exacte, car tout indique que le latin vulgaire en est réellement arrivé à cet état de choses dans ce vaste domaine avant la période romane, mais après que les dialectes qui ont conservé la distinction s'étaient au moins relativement isolés du reste du monde latinisé.

Il se fait que dans son « Introduction », citée plus haut, M. Meillet se sert précisément de cette question de l'*ì* pour montrer par un exemple concret l'incapacité de la méthode comparative à remonter aux sons exacts de la langue-mère.

A prendre, dit-il, les mots :

ital.	*pera*	*tela*	*vero*	*pelo*
esp.	*pera*	*tela*	*vero*	*pelo*
sic.	*pira*	*tila*	*viru*	*pilu*
a. fr.	*peire*	*teile*	*veir*	*peil*

on arrive aisément à conclure que l'on a affaire à quatre mots de la langue commune.

On établira donc la correspondance :

it. *e* = esp. *e* = sic. *i* = fr. *ei*.

On pourra, dit-il, convenir de désigner par *e* fermé le phonème défini par cette correspondance. Toutefois, comme certains dialectes de la Sardaigne ont d'une part *pira*, *pilu*, de l'autre *veru* et que cette différence entre *i*, *e* ne s'explique pas par l'influence des articulations voisines, elle doit être ancienne et l'on est amené à poser deux correspondances au lieu d'une :

sarde *i* = it. *e* = esp. *e* = sic. *i* = a. fr. *ei*
sarde *e* = it. *e* = esp. *e* = sic. *i* = a. fr. *ei*

et l'on distingue ainsi deux sortes d'*e* fermé du latin vulgaire. « Si le latin n'était pas connu, continue M. Meillet,

« on ne pourrait aller plus loin et la grammaire compa-
« rée des langues néo-latines n'autorise aucune autre
« conclusion. Le hasard qui a conservé le latin justifie
« cette conclusion en la précisant : le premier *e* fermé est
« un ancien *i* bref du latin : *pĭra*, *pĭlum*, le second est un
« ancien *e* long : *vērum*, *tēla* ».

En réalité, il y a ici une confusion. Certes, la grammaire comparée des langues romanes ne permet pas de supposer qu'un *ĭ* se trouve à la base de l'*e* de it. *pera*, *pelo*, et de l'*i* de sard. *pira*, *pilu*, mais elle n'a pas à le démontrer. En effet, la méthode comparative a pour but de remonter au son tel qu'il était au moment où il s'est différencié d'après les idiomes, au son de la langue-mère qui est *immédiatement* à la base de ses succédanés dans les langues dérivées. Or, ce son dans le cas présent n'est pas *ĭ* du latin classique mais son correspondant en latin vulgaire : *ì* ou, plus exactement, c'est *é* car tous les dialectes sauf le sarde ayant confondu l'*é* venant de *è* avec celui issu de *ĭ*, il n'est guère douteux que ce soit un seul et même *é* qui se trouve à la base de tous les *é* romans. Le passage de *ì* à *é*, sons très voisins, du reste, se sera effectué après l'époque où le sarde a commencé à constituer un idiome isolé et archaïque.

Pour être rationnel, il faudrait dire : les langues romanes dans leur ensemble nous conduisent à établir l'existence dans leur langue-mère, le latin vulgaire d'un *é*, ce qui, de fait, est exact. Les dialectes de la Sardaigne, en outre, nous amènent par un heureux surcroît d'information, à conclure à l'existence dans une période plus ancienne de deux *é*. On peut, de même, soupçonner — ne disons pas davantage, cette fois — que l'un de ces *é* se rapprochait plus de l'*i* que l'autre. Pour poser que le premier

valait *ĭ*, il est clair qu'il faudrait plus de renseignements que le sarde par lui seul ne peut nous donner, mais, encore une fois, cela prouve seulement que le sarde nous introduit dans la préhistoire du latin vulgaire et par là-même nous éloigne du but même poursuivi par la comparaison des idiomes romans.

Ce que nous disons de *ù* et *ì* s'applique *a fortiori* aux diphtongues *ae* et *oe*. On n'en trouve nulle part trace en roman. A leur place on ne peut restituer que respectivement *è* et *é*, cela parce que le latin vulgaire leur avait déjà donné cette valeur. Il est clair que l'indo-européen ancien a pu de même posséder divers sons qui avaient disparu à la période la plus reculée jusqu'à laquelle nous puissions remonter. Ces sons n'intéressent pas proprement la grammaire comparée des langues indo-européennes : puisqu'ils n'ont laissé aucune trace dans ces dernières, c'est comme s'ils n'avaient jamais existé. De même la révélation de l'existence de *ae* et *oe* serait de peu de conséquence pour la grammaire comparée des langues romanes. Tout au plus eût-elle pu — et ce n'est pas même certain — faire soupçonner l'existence d'une racine commune entre *punir* et *peine*. Les phonèmes *ae* et *oe* n'ont d'importance que dans la comparaison du latin avec les autres langues indo-européennes, comme la connaissance d'un état préhistorique de l'indo-européen serait précieuse à celui qui entreprendrait de démontrer la parenté de notre groupe linguistique avec quelque autre : finnois, sémitique, etc.

La diphtongue *au*, en revanche eût été restituée sans doute possible. Il est vrai que le français, l'espagnol et l'italien l'ont contractée en *ò*, mais le portugais a encore *ou*, au moins dans l'orthographe, l'a. prov., l'engadin, le

roumain ont *au*. En outre, en français le traitement de la gutturale dans *chou* de *caule*, *chose* de *causa*, *joie* de *gaudiu*, identique à celui de *c*, *g* dans *char* de *carru*, *jambe* de *gamba*, etc. démontre nettement que ces consonnes s'étaient trouvées devant un *a*. Ajoutons que l'*ò* de *au* ne se diphtongue pas comme celui venant d'*ò* latin : *causa* <*chose*, *aurum* <*or* : *cor* <*cœur*, *bove* <*bœuf*.

En certains cas pourtant, on n'aurait plus pu restituer *au*. C'est là où le latin vulgaire l'avait déjà fait disparaître. C'est ainsi que le fr. *queue* pr. *coda* réclame un substrat *códa* et non pas *cauda*. Il y a là un reste de cette tendance à transformer *au* en *ō* qui sévit à un moment donné dans le latin vulgaire de la ville de Rome, mais à laquelle la langue générale de l'empire résista. De même, les inscriptions latines nous montrent des formes telles que *agustas*, *Agosto*, etc, qui témoignent de l'existence dès le latin vulgaire de ce phénomène de dissimilation qui a réduit *au* en *a* quand la syllabe tonique suivante contient un *u* ou un *o*. Le roman *agosto*, *aosto*, *août* ne nous aurait donc pas permis de remonter au préhistorique : *augustus*. Il ne semble pas pourtant qu'il en fût résulté un bien grand inconvénient pour les recherches étymologiques portant sur ce mot. Il est, en effet, peu probable que sa parenté avec la racine de *augère* eût jamais été soupçonnée alors que cette racine a laissé si peu de trace dans le roman populaire : en dehors de a. fr. *otroyer*, esp. *otorgar*, port. *outorgar*, remontant à *auctoricare*, il n'y a guère que le roum. *adaoge*, a. fr. *aoire* venant de *adaugere*, wall. *awète*, *rawète* (= *adaucta*, *re* + *adaucta*).

Les rapports très obscurcis d'ailleurs pour des raisons d'ordre réel entre *augurium* et *avis* n'eussent naturellement pas non plus été soupçonnables dans le substrat *aguriu* du fr. *eür*, prov. *aür*, it. *sciagurato* (*exa*(*u*)*guratus*), etc.

En revanche, les langues romanes eussent fait restituer en latin vulgaire de nombreux *au* inconnus en latin classique et provenant de la contraction de *avi*, par exemple dans *auca*, *aucellus* pour *avica*, *avicellus*, *amaut* pour *amavit*. Ces constructions également datent du latin vulgaire. Malgré cela par l'analogie des autres troisièmes personnes du pluriel du parfait, on eût pu avec vraisemblance restituer *-avit*. De même it. *parola*, fr. *parole* remontent à *paraula*, mais l'esp. *palabra*, port. *palaura*, *paravra* eût pu faire soupçonner peut-être *parabola*. On est ici devant un cas de différence dialectale en latin vulgaire comme on en soupçonne aussi pour l'indo-européen. Il est douteux que *parabola* eût pu être restitué avec certitude sans la connaissance du grec et de quelques *realia*.

L'existence des variétés dialectales se trahit encore de ci, de là dans quelques mots comme esp. port. *frio* remontant à *frīgidus*, forme classique, tandis que it. *freddo*, fr. *froid*, engadin *frég* viennent de *frĭgidus*. De même fr. *foie*, it. *fégato* exigent *fĭcatus* tandis que esp. *higado*, port. *figado* supposent *fīcatus*. Dans les deux cas, l'espagnol a conservé la forme la plus ancienne comme pour *parabola*. Cela prouve que ces variations sont, en réalité, moins d'ordre dialectal que d'ordre chronologique. Le latin vulgaire de la péninsule ibérique dans ces exemples comme dans beaucoup d'autres qu'on trouvera notamment dans mon étude sur le « Latin d'Espagne d'après les inscriptions » a conservé des formes et des termes que la langue de l'Italie et de la Gaule ont modifiées, cela simplement parce qu'il s'est toujours ressenti de l'antiquité relative de la latinisation de cette province.

Il n'est pas impossible qu'on puisse en arriver à assigner une raison d'être analogue aux variations dites dialectales de l'indo-européen. Il est à remarquer que l'archaïsme lexicologique ou morphologique ne coïncide pas complètement en roman avec l'archaïsme phonétique. En effet, ce dernier se rencontre plutôt dans les branches détachées très anciennement de la masse des populations romanes parce que, de cette façon, elles ont échappé aux modifications phonétiques qui se sont étendues par contagion dans le domaine central. Au contraire, l'archaïsme lexicologique ne dépend pas de ce fait mais plutôt du vocabulaire que les populations se sont assimilé au moment de la romanisation et l'on sait que les particularismes de vocabulaire ont une résistance locale que ne connaissent ni les sons, ni les formes, puisque ces divergences existent même entre populations parlant la même langue littéraire comme, par exemple, entre les Français et les Belges de langue française, entre les Hollandais et les Flamands.

Si les diphtongues latines ont été en grande partie réduites en roman, en revanche, les langues néo-latines en ont-elles créé un très grand nombre de nouvelles, principalement dans les syllabes accentuées, de telle sorte qu'on trouve fréquemment dans ces idiomes des mots de même racine présentant une voyelle simple en dehors de l'accent et une diphtongue quand cette syllabe est frappée du ton :

fr. je viens : nous venons
a. fr. il trueve : vous trovez
il croit : créance
a. fr. flour : a. fr. florir
etc.

On voit que ces alternances constituent une sorte d'*ablaut* qui rappelle celui de l'indo-européen :

gr. λείπω : λιπεῖν
φεύγω : φυκτός

Or, (du moins d'après les conceptions régnant aujourd'hui en grammaire comparée) dans cette alternance, c'est la diphtongue, l'état fort, qui est considéré comme l'état normal du vocalisme de la racine, tandis que les voyelles simples ι, υ, etc. sont des réductions dues à cet effacement des voyelles atones qui s'observe si généralement dans l'histoire des langues et qui, tant en roman qu'en indo-européen, aboutit en d'autres cas, à faire complètement disparaître certaines voyelles :

gr. γέν-ος : γί-γν-ο-μαι, πί-πτ-ω : χαμαιπετής.
roman : it. spira, fr. je respire : fr. *esprit*, etc.

Transporter cette conception dans l'histoire des langues néo-latines nous apparaît monstrueux parce que, connaissant le latin, nous savons que *ie*, *uo*, *ei*, *ou*, etc. sont des développements romans, des élargissements des voyelles simples latines : *ĕ*, *ŏ*, *ē*, *ō*.

Mais il serait naturel de se demander si nous trouvant dans l'ignorance aussi bien du latin que de l'indo-européen, nous n'eussions point été amenés à interpréter ces deux *ablauts* de la même façon. Si les faits du roman permettaient d'hésiter entre les deux hypothèses, il y aurait là certes de quoi inquiéter les philologues comparés.

Heureusement, il n'en est rien car le roman par lui seul donne assez d'indices montrant que la voyelle simple est plus ancienne que la diphtongue pour que la conception contraire ne se soit, selon toute vraisemblance, jamais fait jour.

En effet, pour ne parler que de la diphtongaison de *è* en *ie* et de *ò* en *uo*, *ue* qui, étant la plus universelle, eût été la plus susceptible de passer pour primitive, il faut observer que

1° Toute une série de parlers ne diphtonguent pas ces phonèmes :

lat. *pĕdem*, l. vulg. *pède* donnent en franç. *pied*, it. *piede*, esp. *pie*, mais milan. *pe*, a. provenç. *pes*, *pet*, port. *pe*.

lat. *fĕl* { it. *fiele*, fr. *fiel*, esp. *hiel*
{ sic. *feli*, mil. prov. port : *fel*

lat. *rŏta* { roum. *roata*, it. *ruota*, a. fr. *ruede*, esp. *rueda*
{ milan. prov. port. : *roda*

2° Certains idiomes ne diphtonguent que les voyelles libres :

C'est ainsi que l'italien et le français qui diphtonguent *e* et *o* dans *fel* et *rota*, les conservent dans *terra*, *fortis*, etc. devenant it. *terra*, fr. *terre* — it. *forte*, fr. *fort*.

Seuls l'espagnol : *tierra*, *fuerte*, le roumain : *tierà*, *foarte*, le frioulan : *tierre*, *foart* diphtonguent dans ce cas.

3° Certaines langues conservent, en outre, la voyelle, même libre, devant les nasales.

Ainsi le français a *bon*, là où l'italien a *buono* et s'il a *bien* de *bĕne*, la forme *ben* est fréquente dans les dialectes français et se trouve même dans ce dialecte du Frioul (frioul. *ten*, *ven*, *ben* de *tènit*, *vĕnit*, *bène*) qui pourtant diphtongue l'*è* entravé dans *tierre*, *fierr*, *biell*, etc.

4° D'autres sons contribuent dans d'autres parlers à maintenir les voyelles. Par exemple, l'espagnol conserve généralement *è* et *ò* devant les palatales :

pectu-, *lectu-* < *pecho*, *lecho*
materia < *madera*, *exit* < *eje*
oculus, *nocte* < *ocho*, *nocte*
hodie, *podiu* < *hoi*, *poyo*, etc.

5° Bien que l'on ait signalé ci-dessus les mots : *respire*, *esprit* où l'on voit une racine *spir* perdre sa voyelle à l'atone, il y a lieu de noter que les exemples de pareille alternance sont loin d'être un phénomène général en roman. Les chutes d'atones n'y sont certes pas rares dans certaines langues, surtout en français, mais elles ne portent que très exceptionellement sur des voyelles radicales. Ce sont le plus souvent les premières voyelles des suffixes en *ŭlus*, *ĭdus*, *ĭtus*, *ĭce*, etc. qui disparaissent :

vetulus < *veclus* < fr. *vieil*, it. *vecchio*
rigidu < fr. *roide* it. *redto*
cubitu < fr. *coude* it. *gomito*
pulice < fr. *puce* it. *pulce*.

Non seulement ces syncopes ne portent pas sur les voyelles radicales, mais, en outre, elles sont souvent restreintes à quelques parlers. C'est ainsi qu'on peut constater ci-dessus que, si l'ĭ de *cubitu* est tombé dans le fr. *coude*, il s'est maintenu dans l'it. *gomito*. De même à côté du fr. *puce*, it. *pulce*, on a roum. *purece*, engadin : *pülaš*. A côté du fr. *perche*, l'on a it. *pertica*, esp. *piertega*, etc. Il n'y a donc en roman, rien de comparable à ce degré faible de l'*ablaut* indo-européen auquel on remonte par la comparaison de l'ensemble des langues et qui se caractérise par la réduction à *o* de la voyelle interconsonnantique d'une racine, lorsqu'elle se trouve en position atone. Or, c'est précisément parce que dans l'alternance

(σ)έχω : σχεῖν

σχε apparaît comme une réduction de σεχε que l'on interprête de même :

λείπω : λιπεῖν

en disant que ει est la forme normale, tandis que ι n'est qu'un abrégement. La diphtongaison indo-européenne du

type d'ablant le plus fréquent apparaît donc comme une sorte d'inflexion consistant dans la présence en toute syllabe accentuée d'un élément manquant en syllabe atone. Cet élément (*e* ou *o*) est le même, quels que soient les sons — voyelles ou consonnes — qui l'entourent. Au contraire, en roman, à côté de *è*, l'on a *iè*, tandis qu'à côté de *ò*, l'on a *uo*, *ue* où la voyelle adventice est non plus *i* mais *u* et, si la voyelle de la racine est *i*, *a*, *u*, etc., l'on n'a pas de diphtongaison : tous signes qui montrent à l'évidence que la diphtongaison est liée à certaines voyelles exclusivement et qu'elle varie d'après celles-ci, parce qu'elle leur est postérieure.

Si toutes ces preuves ne suffisaient pas, on pourrait encore ajouter que dans certains parlers on voit à une époque historique *uo* sortir de *è*, *ò* qui avait subsisté dans ces régions jusqu'en plein moyen âge, notamment en provençal. Ce fait est corroboré par une constatation du même ordre, c'est que dans l'Italie du Sud, on trouve *uo*, non seulement pour le latin *ŏ* mais aussi pour le latin *au*. Ce fait suppose que ces deux sons se sont à un moment confondus dans le même son *ò* et l'on voit que dans ces régions *ò* ne s'était pas encore diphtongué lors de la réduction de *au* en *ò*.

En ce qui concerne les voyelles finales atones, les langues romanes n'auraient permis qu'imparfaitement de reconstituer les terminaisons latines. Cela est dû encore une fois à des réductions datant du latin vulgaire de l'époque impériale. Elles sont d'ordre phonétique et morphologique. La disposition de la déclinaison latine résulte, comme chacun sait, de nombreuses analogies dans l'usage des cas mais la phonétique n'y fut pas étrangère. -*ĭ*, -*ĕ* et -*ae* se confondirent très tôt dans le même

son *-è*. La distinction entre *ò* et *ū* se maintint un peu plus longtemps puisqu'elle persiste dans quelques dialectes à base ancienne : sarde, asturien, mais dès une époque fort ancienne, évidemment, elle a cessé d'être sentie dans l'ensemble du domaine romain.

Le maintien, toutefois, de la distinction, à la finale, entre *a*, *è*, *é* (devenu *i*), *o*, telle qu'elle existe en italien, aurait permis de conserver à la finale des mots latins leur physionomie essentielle, étant donnée la disparition presque complète des déclinaisons déjà en latin vulgaire.

Le consonnantisme latin peut aussi bien que le vocalisme être induit de la comparaison des langues romanes.

« Le système consonnantique du latin vulgaire, dit M. Meyer-Lübke (*Gr. L. Rom.* I § 403) concorde dans l'ensemble avec celui du latin écrit. Les différences les plus notables concernent les gutturales ; il présente aussi quelques divergences dans les groupes de consonnes et à la fin des mots ».

Il n'y a donc lieu de considérer ici que ces dernières catégories.

L'assibilation des gutturales latines devant *e*, *i* est un phénomène parallèle à celui de la formation des palatales sanscrites en même situation.

On n'eût beaucoup moins hésité à ramener à une gutturale primitive les sons it. *tš*, esp. *þ*, a. franç. *ts*, fr. mod. *s* du *c* dans it. *cento*, esp. *ciento*, fr. *cent* que ce ne fut le cas pour le *c* sanscrit de *sacate* = ἕπεται = *sequitur*, pour la bonne raison que l'*e* indo-européen avait passé en sanscrit à *a* et que ce n'est qu'à la suite des travaux sur l'*ablaut* indo-européen, et, en particulier, de ceux de de Saussure que l'on put se rendre compte que la gutturale de l'indo-européen *seqᵘetai* se trouvait originairement aussi bien en sanscrit qu'en européen devant un *e*.

Au contraire, en roman, l'*e* latin n'a point passé à *a* et l'influence de cette voyelle sur la palatalisation du *c* devient dès lors facile à supposer.

En outre, d'autres indices n'auraient guère permis de douter que les palatalisations et assibilations du roman ne soient des altérations d'une explosive gutturale primitive analogue au *c* devant *a*, *o*, *u* :

On avait des verbes italiens comme *capisco*, *capisci*, *capisce*, *capiscono* où *č* alternait avec *k* d'après la voyelle de la finale.

On avait des pluriels italiens : *Greci*, *porci*, *amici* à côté de *Greco*, *porco*, *amico*.

On avait en français l'exemple d'un *č* sortant d'un *k* dans les mots *char*, *chien*, *cheval*, *chou* à côté de l'italien : *carro*, *cane*, *caballo*, *carolo*, qui ont conservé le *k* devant *a*, comme l'immense majorité des parlers romans.

Enfin, le dialecte si archaïque de la Sardaigne fait encore aujourd'hui entendre un *k* :

kentu, *kelu*, *kera*, *kerbu* pour *centum*, *caelum*, *cera*, *cervus*.

Il est vrai que la situation du roman amenait à considérer le *k* latin devant *e*, *i* comme une gutturale antérieure, différant assez bien du *k* devant *o*, *u*. Mais cette conclusion est certainement conforme à la vérité en ce qui concerne le latin vulgaire impérial et personne ne peut dire aujourd'hui si le *c* du latin de la république n'offrait pas déjà ces deux types.

La restitution de la gutturale sonore devant *e*, *i* se fut présentée dans de tout autres conditions. Ici, plus la moindre trace de l'explosive. On remonte partout à un *y* qui date sans conteste du latin vulgaire comme le prouve la confusion dans les inscriptions vulgaires de *g* + *e*, *i*,

gi̯, *di̯* avec l'*i̯* latin. De fait tous ces sons se confondent en roman et l'italien, par exemple, les rend tous par *ǧ*. Malgré cela, on eût pu induire qu'une portion des *ǧ* remontait à des *g*, notamment par la conjugaison des verbes italiens tels que *legere*, *mergere*, *ergere*, *porgere* où à côté de *leggo*, *mergo*, etc. l'on a *leggi*, *mergi*, etc. Toutefois dans certains mots, en cas de *g* initial surtout on n'eût plus pu déterminer si l'on avait affaire à un *g* ou à un *j* primitif : p. ex. dans *gent*, *gendre* qui dans l'absence de points de comparaison avec les dérivés de cette même racine *gen* dans les autres langues européennes, eussent pu se voir attribuer comme substrats : *jente*, *jenere* aussi bien que *gente*, *genere*. Cette légère erreur — qui, encore une fois, n'en est pas une pour le latin vulgaire, seul en question — aurait eu relativement peu d'inconvénients car, même en restituant *gente*, *genere*, on n'eût jamais plus pu retrouver la parenté de racine de ces mots avec (*g*)*naevus*, (*g*)*natus* à cause, surtout, de la chute des *g*.

La chute du *d* latin dans le groupe *di* + voyelle datant aussi du latin vulgaire eût effacé le rapport de *hodie* < fr. *hui*, it. *oggi* avec *dies* < esp. *dia*, fr. *di* (*lundi*, *mardi*) et, peut-être même, avec it. *giorno*, fr. *jour* du lat. *diurnus*. Cela n'est, pourtant, pas absolument sûr, car on a pu reconstituer le groupe *di̯* dans Ζεύς, ζυγόν, etc.

Le groupe *gn* n'est conservé nulle part sous cette forme mais il eût été assez facile à induire du moment qu'on travaillait sur toutes les langues romanes et sur un grand nombre de mots. La conjugaison des verbes *jungere*, *stringere*, etc. eût rendu à ce sujet de grands services, de même qu'elle eût permis de retrouver *nct* qui n'a conservé nulle part le *c* en tant qu'explosive :

lat. *sanctus* < it. *santo*, fr. *saint*, esp. *santo*, *sancho*
junctus < it. *jiunto*, fr. *joint*, (esp. *juntar* = *junctare*).

Grâce à de multiples comparaisons analogues à ces dernières, on eût pu facilement s'assurer du fait que les consonnes mouillées du roman conservent souvent la trace de gutturales explosives.

La conjugaison de *trago* — *traho*, *stringo*, *dico*, *facio*, etc. eût démontré que dans fr. *trait*, *étroit*, *dit*, *fait*, esp. *trecho*, *estrecho*, *dicho*, *hecho*, it. *tratto*, *stretto*, *ditto*, *fatto*, on avait affaire à un groupe primitif : gutturales + *t* et non *tt* ou *pt*. On fût parti de là pour retrouver le groupe *ct* dans fr. *lait*, *toit*, *nuit*, esp. *lache*, *techo*, *noche*, it. *latte*, *tetto*, *notte*, etc.

Par parallélisme avec le traitement de *ct*, on aurait retrouvé le groupe *x*(*ks*) dans les *s* mouillées ou doubles

fr. *cuisse*, *laisse* ;
port. *coxa*, *deja*
it. (*coscia*), *lascia*

et ainsi de suite.

Les consonnes doubles ne se sont conservées dans la prononciation qu'en italien mais elles ont laissé de nombreuses traces dans d'autres idiomes où elles suivent généralement le traitement de la consonne initiale tandis que la simple intervocalique a d'autres destinées.

Pour quelques unes de ces consonnes doubles, on aurait pu hésiter sur le point de savoir si elles étaient primitives ou si elles résultaient de l'assimilation d'une consonne à celle qui la suivait. Le roumain eût pu, toutefois, en pareille occurrence rendre de grands services. C'est ainsi que *septem* donne it. *sette*, esp. *siete*, fr. *set* (sept) mais roumain *šapte*. *subtus* donne, de même, it. *sotto*, fr. *sous*, esp. *sotto* mais roum. *subt*. Grâce au parler valaque, on eût donc généralement pu restituer le *p*. Il reste

cependant ici un petit résidu de mots non conservés en roumain et où le *p* aurait été à jamais méconnu :

crypta < it. *grotta*, esp. *gruta*
aptus < it. *atto*, esp. *ata*
ipse < it. *esso*, esp. *exe*, prov. *ais*
capsa < it. *cassa*, fr. *chasse*, etc.

Dans *rupta* < fr. *route*, it. *rotta*, on eût, sans doute, avec quelque ingéniosité pu inférer la présence du *p*, par le rapprochement avec *rumpere*. Malgré la grande évolution de sens, la parenté n'est pas encore effacée complètement entre ces mots.

Quelque confusion serait résultée dans la restitution des groupes de consonnes du fait qu'en roumain, *ct* passe à *pt* mais la palatalisation produite par le *c* dans les autres dialectes eût permis presque toujours de distinguer *ct* primitif de *pt*, sans parler des rapprochements verbaux :

factum < roum. *fapt*
tractum < roum. *trapt*
frictum < roum. *fript*

mais le *c* peut se rétablir grâce à *troggo*, *faccio*, et grâce à la mouillure dans fr. *fait*, *trait*, etc.

Les langues romanes ont été fort dures aux consonnes *finales* latines. Presque toutes ont disparu impitoyablement mais ici encore, comme providentiellement, on trouve presque chaque fois un idiome qui les a maintenues et qui eût permis de les rétablir.

C'est ainsi que le *t* final est affacé partout sauf en français où il subsiste longtemps, quand, par la chute de la voyelle précédente, il est devenu postconsonnantique :

tenet < it. *tiene*, esp. *tiene*, roum. *tine* : franç. *tient*
vendit < it. *vende*, esp. *vende*, roum. *vinde* : a. franç. *vent*

Dans la finale *-at*, il a disparu très tôt même en français mais on le trouve encore dans les plus anciens textes du moyen âge, notamment dans la *Chanson de Roland* :

amat < it. *ama*, esp. *ama*, roum. *amă* : a. fr. *aimet*

s finale est tombée en italien et en roumain mais l'espagnol et le français la maintiennent ;

cantas < it. *canti*, roum. *cănti* : fr. *chantes*, esp. *cantas*
flores < it. *fiori*, roum. *flori* : fr. *fleurs*, esp. *flores*
tempus < it. *tempo*, roum. *tempŭ* : fr. *temps*, (a. esp. *tiempos*
pos (*t*) < it. roum. *poi*, esp. *pues*.

Le *c* final est rare en latin. Aussi, sa disparition universelle en roman n'eût-elle pas eu de graves conséquences pour la reconstitution de la langue mère.

sic < roum. *și*, engadin : *si*, it. *si*, fr. *si*, esp. *sí*
ecce-hoc < it. *cio*, fr. *çó*, esp. *peró* (= per hoc)

Evidemment ici on n'eût pu rétablir que *sī* et *ō* mais dans :

dic < roum. *zi*, ital. *di*, fr. *di*, esp. *di*
fac < roum. *fă*, ital. *fă*

on eût pu soupçonner, par hypothèse l'existence d'un *c* par le reste de la conjugaison.

Quant à l'*m* finale, si fréquente en latin, elle serait restée totalement méconnue pour la bonne raison que dès une époque fort ancienne le latin vulgaire ne le possédait déjà plus.

Elle n'avait subsisté que dans les monosyllabes :

cum < it., esp. *con*, port. *com*
sum < it. *sono*

rem < fr. *rien*
spem < it, *spene*, *speme*
quem < esp. *quien*, roum. *cine*.

On voit que ces survivances sont trop peu nombreuses et d'une nature trop particulière pour avoir jamais pu servir d'indice de la présence à une époque qu'il convient dans notre hypothèse d'appeler « préhistorique » d'une *m* à la finale de nombreuses formes verbales et nominales. Ces dernières, surtout, eussent été d'autant moins soupçonnées que la déclinaison n'avait laissé en latin vulgaire que de maigres restes.

On sait que le maintien de l'*s* finale en Gaule avait permis dans cette région la perpétuation jusqu'au moyen âge d'une déclinaison à deux cas.

Il reste à considérer les consonnes intervocaliques. Le français s'est montré fort impitoyable à leur égard. D'autres parlers les ont altérées sans les faire disparaître. Mais grâce à l'italien et au roumain, on eût pu presque sans exception les rétablir à leur juste valeur :

lat. *rota* < fr. roue, esp. *ruede*, prov. *roda*, it.*rota*, roum. *roată*
lat. *mica* < fr. *mie*, esp., prov. *miga*, it. *miga*, sic. *mika*, roum. *mică*
lat. *opus* < a. fr. *ues*, esp. *huebos*, it. *uopo*, roum. *op*
lat. *capu(t)* < fr. *chef*, esp. *cabo*, it. *capo*, roum. *cap*

Consonnes sonores :

lat. *nudu(m)* < fr. *nu*, esp. *(des)nudo*, it. *nudo*
lat. *plaga(m)* < fr. *plaie*, esp. *llaga*, it. *piaga* roum. *plogă*
lat. *nube(m)* < fr. *nue*, esp. *nube*
lat. *nova(m)* < fr. *neuve*, esp. *nueva*, it. *nuara*, roum. *noua*.

Comme le roumain, à tout le moins, conserve les consonnes sourdes intervocaliques même avant l'accent, il n'y a pas lieu de distinguer ce cas du précédent.

Le doute, en somme, pour ces explosives entre voyelles n'était tout au plus possible qu'entre *b* et *v*.

Les dérivés de *faba* et de *scribo* offrent partout un *v* comme ceux de *viva*, *clave(m)*, sauf en espagnol (esp. *escribo*, *haba* : *viva*, *llave*) mais on sait que dans les parlers de la péninsule ibérique le *b* et le *v* se distinguent mal et l'on peut se demander si l'étymologie latine n'a pas été souvent la raison du maintien de la distinction. Pour l'un ou l'autre mot, tel que *faba*, on eût, peut-être donc, hésité entre les substrats *faba* et *fava* Cette catégorie est, du reste, bien restreinte et cela d'autant plus que *scribo* lui-même eût pu être induit de *scriptum*.

Nous avons réservé pour la fin, l'*h* latine. Celle-ci eût été, de fait, totalement méconnue mais cela tient encore une fois à ce fait que la langue mère, c'est-à-dire le latin vulgaire ne la connaissait plus depuis une date fort reculée. *h* constitue donc un phonème pré-historique.

On pouvait, au reste, l'ignorer sans inconvénient pour les études linguistiques dans le domaine proprement roman. Seuls les rapprochements entre le latin et les autres langues indo-européennes donnent à l'*h* son importance.

L'*h* germanique elle-même a disparu de presque toute l'étendue du domaine roman mais elle s'est maintenue dans le français du moyen-âge et a laissé sa trace en français moderne grâce à la non-élision de l'article dans « la haine, la honte » etc. En outre, certains parlers wallons et lorrains la font encore entendre. L'*h* germanique aurait donc pu être rétablie dans prov. *aïr*, it. *onta*, etc.

Nous avons de la sorte parcouru toute la série des sons latins tels qu'ils peuvent être reconstitués par les langues romanes.

Si nous récapitulons, nous aboutissons à signaler comme divergences entre notre liste de sons et celle que présente le latin tel que nous le connaissons par les sources directes :

1° Au lieu des voyelles longues et brèves : *ā*, *ă*, *ē*, *ĕ*, *ī*, *ĭ*, *ō*, *ŏ*, *ū*, *ŭ*, le roman primitif offre : *a*, *é*, *è*, *í*, *ì*, *ó*, *ò*, *ú*, *ù*

Parmi ces sons *ì* et *ù* ne sont conservés que dans de rares parlers et certains doutes auraient pu régner sur leur vraie nature.

Les dipthongues *ae*, *oe* n'ont pas laissé de traces.

au au contraire s'est bien maintenu, sauf dans certains mots (*agustus*, *agurium*) où il est devenu *a*, mais, en revanche il appairt parfois à la place du lat. *avi*, bien que généralement l'*ĭ* puisse être rétabli assez facilement par induction.

Les voyelles finales sont réduites à quatre : *a*, *è*, *é*, *ó*, (*ú* pourtant conservé dans quelques dialectes).

Les consonnes sont remarquablement bien conservées. Seuls quelques *g* devant *e*, *i* et quelques *di* + voyelle eussent été difficilement reconstituelles comme tels et eussent été confondus avec le *j* de *juvenis*, *major*, etc. L'*m* finale est perdue à jamais, ainsi que l'*h* latine.

On peut se rendre compte que ces divergences entre le latin reconstitué et le latin des textes ne sont en elles-mêmes pas très considérables et ne modifient pas profondément l'aspect phonétique de celui-ci, mais il faut noter avant tout que, comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, aucune d'entre elles, à bien raisonner, ne

vient infirmer le témoignage des langues romanes, car la comparaison entre langues sœurs tend à reconstituer la langue mère telle qu'elle était au moment de la formation des divers idiomes qui en sont issus et non point telle qu'elle se présentait quelques siècles auparavant.

Or, toutes les différences énumérées ci-dessus entre le latin classique et le latin reconstitué existaient déjà entre le latin vulgaire de la fin de l'époque impériale et la langue littéraire remontait au latin de la république.

Nous avons vu que du latin vulgaire proprement dit seuls quelques groupes de consommes (*pt*, *tt*, *ct* en quelques rares vocables) eussent pu être confondus, ainsi que le *b* et le *v* médial dans deux ou trois mots et que le *c* final de *sic*, eut été ignoré.

C'est bien peu de chose et cette enquête aboutit donc à démontrer que si l'on a raison en principe d'affirmer que la reconstitution d'une langue-mère, telle l'indo-européen, est essentiellement hypothétique et ne peut conduire à aucune espèce de certitude, en fait, pourtant la grammaire comparée des langues romanes où toute reconstitution peut être vérifiée constitue une analogie très encourageante pour le philologue indo-européen. Elle montre que, en réalité, les résultats de la méthode comparative bien documentée et éclairée des notions que nous possédons aujourd'hui sur la vie des sons, donnent à défaut d'une certitude absolue, une certitude relative très sérieuse réposant sur l'immense proportion des reconstitutions exactes par rapport à celles que la méthode comparée a été impuissante à opérer avec succès.

Quant aux inductions portant sur un état de la langue mère plus ancien que celui qu'elle présente au moment de la dispersion, on voit qu'elles sont plus périlleuses. Il

y a des sons qui ont disparu sans laisser de traces. On voit cependant aussi qu'on peut même dans ce domaine avec un peu d'ingéniosité et grâce à des survivances éparses et des comparaisons entre mots de même racine, formuler d'heureuses hypothèses qui peuvent nous faire mieux comprendre différents faits phonétiques de la langue mère telle qu'elles se présentait lors de la formation des langues qui en sont issues.

A. Carnoy.

COMPTES-RENDUS.

E. A. Wallis Budge. *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt.* With ten plates. lxxxv-349 p. British Museum 1912. 15 Sh.

M. Budge a publié depuis quelques années (1) plusieurs textes coptes de grand intérêt, mais ceux qu'il vient d'éditer les surpassent encore en importance tant à raison de l'âge du Ms. principal que de son contenu.

Le lecteur nous saura gré, je pense, d'entrer dans quelques détails. Ce volume contient la version sahidique des livres du Deutéronome, de Jonas, des Actes et de l'Apocalypse; ce dernier est édité d'après un Ms. en papier (Oriental nº 6083) qui ne présente rien de bien particulier; mais le texte des trois autres est la reproduction d'un codex en papyrus très ancien. Acquis en Egypte dans le courant du mois d'avril 1911, par les Trustees du British Museum, ce codex comprenait primitivement 123 feuillets; 109 seulement nous en sont restés; les lacunes se retrouvent surtout dans le Deutéronome. A en juger par l'écriture du texte biblique, le Ms. est incontestablement très ancien et antérieur à tous ceux qu'a reproduits le Professeur Hyvernat dans son *Album de Paléographie Copte.* Comme nous connaissons peu de chose des premiers canons de l'écriture copte, cette première constatation ne nous permettrait pas d'assigner à ce document une date bien précise; mais le Ms. nous fournit d'autres indications d'où il paraît résulter qu'il remonte au IVᵉ s.

Au fol. 108ᵛ, commence un fragment de texte copte écrit en cursive et où il est en particulier question du jeûne. Le Dʳ Kenyon a comparé cette écriture avec celle de nombreux papyrus grecs datés et est arrivé à la conclusion qu'elle remontait environ à l'an 350. Quiconque connaît la

(1) E. A. Wallis Budge. *The earliest known coptic Psalter.* British Museum 1909. Id. *Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt.* (From the papyrus codex oriental 5001 in the British Museum). British Museum, 1910.

grande compétence du Dr Kenyon en matière de papyrologie s'inscrira difficilement en faux contre son jugement. De plus, il est possible que ce texte final qui n'a aucun rapport avec le contenu du Ms. ait été ajouté longtemps après la transcription du texte biblique — M. B. signale plusieurs cas d'additions de ce genre — ce qui reculerait d'autant l'âge du codex. On peut encore trouver des éléments d'appréciation dans les reliures. De même que dans certains Mss. coptes achetés récemment par M. Pierpont Morgan (1), la couverture est formée de fragments de papyrus hors d'usage collés ensemble et recouverts d'un léger parchemin. Ces fragments ont été séparés et examinés attentivement par M. H. Bell du Département des Mss. au British Museum : ce sont 15 papyrus grecs contenant surtout des comptes ; après en avoir étudié l'écriture et autres particularités, M. Bell les date du début du IVe s. Un fragment de vélin employé à consolider le papyrus contient Daniel I, 17-18 d'après Théodotien et serait également de la première moitié du IVe s.

Il est donc très probable que ce Ms. est contemporain des Mss. Vaticanus et Sinaiticus.

1. *Le Deutéronome*. Le papyrus vient compléter très heureusement les fragments sahidiques de ce livre connus jusqu'à présent et qui n'étaient que des *membra disjecta* perdus dans de multiples collections ; les quelques lacunes que présente le Ms. seront bientôt comblées par la publication des Mss. coptes de M. P. Morgan qui contiennent notamment le texte complet du Deutéronome.

Analysant les principales variantes, l'éditeur estime que l'omission de certains mots ou versets doit s'expliquer par le fait qu'ils manquaient dans l'original grec, vu que deux Mss. onciaux (A et F) cités dans l'*apparatus* de l'édition de Swete n'ont pas non plus ces passages; M. B. aurait peut-être pu étendre cette explication, tout au moins par manière de conjecture, à quelques autres omissions qu'il est trop porté à attribuer à la négligence du copiste ou du traducteur copte. « If me assume that our text is an independent translation from the Greek, the only explanation of such omission possible is that the translator forgot to translate certain words and passages ».

C'est parler trop catégoriquement, car il est tout aussi possible que le traducteur ait eu sous les yeux un texte grec que nous ne connaissons plus et qui présentait ces omissions.

En plus de ces omissions où le copte est en concordance avec A et F, il suit encore le texte de ces deux Mss. dans de nombreuses leçons.

2. *Jonas*. On ne possédait également que des fragments de ce livre ; le nouveau Ms. contient le texte complet à l'exception de quelques versets,

(1) cf. *Revue d'Histoire Ecclésiastique* t. XIII, juillet 1912, p. 407.

et concorde généralement avec le texte grec reçu ; dans quelques variantes de peu d'importance il suit cependant A et Q.

3. *Actes.* Ce qui donne un prix inestimable à ce document, c'est qu'il contient le texte complet des Actes des Apôtres.

M. B. estime que tout le papyrus a été écrit par la même main (1); comme le copiste s'est montré dans les deux premiers livres très attentif, que d'autre part, les omissions et fautes de transcriptions sont très nombreuses dans les Actes, l'éditeur croit qu'elles sont dues au mauvais état de l'archétype copte dont s'est servi le copiste pour les Actes.

M. B. a comparé son texte avec une transcription que M. Horner avait faite d'un Ms. d'Oxford du XII-XIII s. et il constate que le nombre des petites variantes est considérable, cependant le texte est relativement ferme pour les leçons principales. Celles-ci ne sont pas discutées, mais M. B. renvoie pour quelques-unes d'entr'elles au *Novum Testamentum Graece* du Prof. Souter; et pour nous édifier sur le caractère du texte — du papyrus, M. Kenyon à dressé dans l'Introduction pp. LXVII-LXIII, le tableau comparatif des leçons du copte et du grec dans les 60 passages des Actes, étudiés par le Prof. Sanday dans ses « *Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum.*

Mais une question capitale et qu'on a laissé au lecteur le soin de résoudre est de savoir à laquelle des deux rencensions se rattache le texte copte des Actes ; est-ce au texte oriental α ou au texte occidental β ?

De façon générale, on peut dire que le texte copte des Actes représente le texte oriental α et ne comporte pas les développements de la recension β excepté dans quelques passages dont voici les princidaux :

Ch. I, 2 *usque ad diem quo ascendit, praecipiens apostolis suis in Spiritu Sancto praedicare evangelium, illos quos elegit.* C'est la lecture qu'avait proposée Belser (2) et à laquelle on reprochait de n'être appuyée par aucun témoin — 5. *usque ad Pentecostem.* — VIII, 1. *qui morabantur in Jerusalem* — X, 41. [*per*] *quadraginta dies* — XV, 20. *et quod non velint ut adveniat* [*ipsis*] *hoc non faciant* — 29. *et quod non vultis ut vobis adveniat non facite* — 34. *visum est Silae remanere in hoc loco* — XXVIII, 16. *centurio dedit ligatos duci exercitus.*

Le texte des Actes présente donc au point de vue de la recension occidentale à peu près la même physionomie que celui des Evangiles tel que

---

(1) Nous n'acceptons cette conclusion que sous bénéfice d'inventaire, car à en juger d'après les planches que contient l'édition, ce scribe, a dû être bien capricieux, et il serait fort étonnant que le début de Jonas (Pl. IV) fut de la même main que le Deutéronome et les Actes.

(2) cf. H. Coppieters. *De Historia Textus Apostolorum*, p. 129, note 1. Louvain 1902.

l'a caractérisé le Dr Horner à la fin de son IIIe volume et d'où il concluait que cette version pouvait remonter environ à l'an 200 (1).

Quant à l'édition elle-même, elle pourrait donner lieu à bien des remarques de détail; l'éditeur semble avoir été plusieurs fois distrait : *Quandoque bonus* . . . . . Par exemple, il signale p. XXXI-XXXVII comme fautes de copistes, des variantes bien connues : ⲛⲉⲩⲟⲉⲓϣ peut très bien s'écrire pour ⲛⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲁⲩⲧⲟⲙⲉ pour ⲁⲩⲧⲟⲙⲉⲉ suivant que l'on fait la contraction ou qu'on laisse la forme analytique; on rencontre indifféremment dans les Mss. ϫⲁⲉⲓⲉ et ϫⲁⲓⲉ, ϩⲁⲑⲏⲩ et ϩⲁⲧϥ etc.; il en est de même des formes ⲛⲉⲧ ou ⲛⲧⲉ, ⲛⲟⲧ ou ⲛⲧⲟ à propos desquelles M. Budge remarque (p. XXXVII) : « the verb ⲛⲧⲉ or ⲛⲧⲟ, is spelt wrongly troughout » et il accumule les exemples. Il n'y a donc aucune raison de considérer comme fautives les formes : ⲛⲉⲩⲟⲉⲓϣ, ⲁⲩⲧⲟⲙⲉ, ϫⲁⲉⲓⲉ, ⲛⲉⲧ et ⲛⲟⲧ; c'est à tort également que ⲧⲱⲟⲩⲛⲩ (surge) est corrigé trois fois en ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛⲩ.

Actes XIII, 35, M. B met une note à ϩⲛ ⲕⲉ ⲙⲁ pour nous avertir que « the coptic has no equivalent for ἐν ἑτέρῳ ». « Thou shalt make thyself a governor » et « they shall not themselves lords » sont des traductions bien alambiquées de ⲁⲕⲉⲣⲁⲣⲭⲱⲛ et de ⲛⲛⲉⲩⲣϫⲟⲉⲓⲥ.

Actes I, 8, la transcription porte ⲧⲟⲩⲇⲁⲓⲁ alors que la planche témoigne clairement que le copiste a écrit ϯⲟⲩⲇⲁⲓⲁ.

Il est difficile de fixer des règles strictes pour la séparation des mots en copte et l'on bénéficie d'une certaine latitude. Mais M. B. semble décidément abuser de la permission, il s'écarte sans raison apparente de toutes les traditions, et en tout cas, la coupure ⲉ ⲧⲣⲉ ⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ, ⲛⲛⲉ ⲩϣⲱⲛⲉ qui revient souvent est évidemment inadmissible.

Il est aussi regrettable que M. B. n'ait pas cru devoir ajouter en marge de ses textes, un appareil critique comprenant au moins les variantes des autres Mss. ou fragments déjà publiés, et qu'il n'ait pas rassemblé pour ces quatre livres toute la « coptic evidence ». C'eût été un service fort apprécié de tous ceux qui doivent actuellement recourir à une foule de publications disparates, chaque fois qu'ils veulent étudier le texte sahidique de la Bible.

Cette publication des conservateurs du British Museum vient très heureusement confirmer la thèse de ceux qui défendaient la haute antiquité de la version copte-sahidique, vu que le codex en papyrus date au plus tard du milieu du IVe s. et que l'éditeur le considère comme ayant déjà été copié sur un archétype copte.

On peut voir dans le dernier chapitre de l'introduction quels sont les

---

(1) Horner. *The Coptic Version of the New Testament* p. 398-399. Oxford 1911.

principaux arguments externes qui tendent à établir que les Saintes Ecritures furent traduites très tôt en égyptien. Les preuves internes ne manquent pas non plus ; sans insister sur celle que M. Horner tirait de l'étude du texte des Evangiles, ni sur le système par trop conjectural de M. Hoskier (1), disons seulement qu'une des plus convaincantes et sur laquelle M. B. aurait pu insister davantage est encore celle qu'apporta en 1889 le P. Ciasca. En effet, dans la preface du II[e] volume de ses *Fragmenta copto-sahidica*, il a établi le caractère incontestablement préorigénien de certains textes de l'A. T. ce qui obligeait à reculer la version à une date au moins aussi ancienne que celle que le papyrus de Londres permet de lui assigner.

Les « *Coptic Biblical Texts* » ont donc une valeur très considérable qu'augmentent encore les nombreuses planches qu'il y a insérées; pour peu que nous ayons encore quelques textes de l'importance de ceux-ci et de ceux que publiait récemment S[r] H. Thompson (2), on pourra bientôt songer à préparer une édition critique de la version sahidique de l'Ancien Testament. L. Dieu.

* * *

Mélanges de la Faculté Orientale. V. Fasc. 1. Leipzig, Harrassowitz, 1911.

Le *Muséon* a eu l'occasion de signaler au fur et à mesure de leur apparition, chacune des trois premières années des MFO. Aujourd'hui, c'est le *tome V* que nous sommes amené à présenter à nos lecteurs, ou, plutôt, c'en est le « fascicule 1 », le seul qui nous soit parvenu à l'heure où nous traçons ces lignes. Il porte la date de 1911 et constitue un respectable in-8° de 456 pages, enrichi de planches, de cartes et de nombreuses photographies. Le contenu en est aussi varié que solidement scientifique. L'histoire, l'exégèse biblique, la linguistique y ont chacune leur part, et la part de chacune est belle, abondante.

C'est le P. Lammens qui représente principalement l'histoire. Il poursuit ici son étude détaillée du *Califat de Yazîd 1[er]*, le second souverain de la dynastie des Omaiyades. Dans un large tableau, déjà amorcé antérieurement, il retrace, après les débuts du nouveau règne, les intrigues des

---

(1) H. C. Hoskier. *Concerning the date of the Bohairic Version*. Londres 1911.

(2) Sir Herbert Thompson. *The Coptic (Sahidic) Version of Certain Books of the Old Testament* (From a papyrus in the British Museum). Oxford 1908. Id. *A Coptic Palimpsest (Joshua, Judges, Ruth, Judith, Esther, in the Sahidic dialect)*. Oxford 1911.

Iraqains et les agissements de Ḥosain; les péripéties de la bataille de Karbalâ, où Ḥosain trouva la mort; puis la rivalité des Anṣârs et des Qoraisites, aboutissant à la bataille de Ḥarra et à la prise de Médine (au *sac de Médine*, si nous en croyons les données traditionnelles); enfin le siège de la Mecque, qui n'est levé qu'à la nouvelle de la mort de Yazid. Tous ces événements et incidents sont exposés d'après les plus anciens chroniqueurs, que l'auteur connait bien et qu'il a diligemment analysés. Mais parce que la plupart des documents sont fragmentaires et déparés par de regrettables lacunes, parce qu'en outre la légende et l'esprit de parti ont évidemment déformé beaucoup d'entre eux, leur utilisation ne va pas sans l'emploi d'une sévère critique et elle comporte, par-ci par-là, des conclusions plus ou moins conjecturales. Le P. Lammens ne se dissimule nullement cet état de la question, et il n'a point reculé devant les obligations qui en découlaient pour lui. Dans bien des cas, il ne lui a pas fallu moins que sa longue accointance avec ce milieu littéraire pour parvenir à démêler, parmi tant de traits contradictoires ou fantaisistes, le fil conducteur de la vraisemblance historique.

Encore un historien que le P. Chaîne, puisqu'il nous raconte la fondation à Rome, au XVe siècle, et les vicissitudes du monastère *San Stefano dei Mori*. Son récit est d'autant plus intéressant qu'il nous fait connaître, avec l'introduction en Europe de quelques livres éthiopiens, les noms et les essais des premiers éthiopisants.

Plusieurs sciences auxiliaires de l'histoire trouveront également dans ce volume matière à enrichissement. C'est en partie à l'épigraphie, en partie à la géographie, en partie à l'archéologie que ressortissent les *Notes épigraphiques* de M. Noel Giron sur des cachets et des bas-reliefs de Damas, d'Alep et d'Orfa; la relation d'un voyage d'exploration dans *le Taurus et le Cappadoce*, par les RR. PP. de Jerphanion et Jalabert; de nouvelles suggestions pour le déchiffrement de quelques *Inscriptions de Seleucie de Piérie*, par le P. Jalabert, et une petite thèse très fouillée du P. de Jerphanion contre l'identification de la ville d'Ibora, dans le Pont, avec Gazioura. Les arguments développés dans ce dernier travail méritent la plus sérieuse attention, non seulement à cause de leur valeur objective, mais aussi et en particulier parce qu'ils ébranlent fortement une opinion naguère encore fort répandue et que l'autorité des *Studia Pontica* (III) aurait pu transformer en dogme.

Par une trentaine de pages de *Notes critiques*, le P. Louis Cheikho complète cette excellente édition de la *Ḥamâsa de Buḥturi* qui lui sera un nouveau titre de reconnaissance et de gloire dans le monde des arabisants.

La philologie sémitique générale bénéficiera des recherches du P. Paul Joüon sur *les verbes actifs et statifs*, *l'â de l'état déterminé de l'araméen*, *la double formation du futur Qal dans les verbes à première gutturale*, *la formation et la flexion des noms ségolés*, *les formes sim-*

ples de l'adjectif en hébreu et en arabe, etc. Suivent, du même auteur, quelques *Notes de lexicographie hébraïque* dans le genre de celles que le tome III des Mélanges nous a appris à apprécier. Très instructive aussi l'étude du P. H. Wilbers sur *Trois textes relatifs à l'agriculture* (Isaïe, XXVIII, 27, 28; Amos, II, 13 et IX, 9). Quant à l'exégèse du premier de ces passages, je me permettrai de hasarder une timide suggestion. Le P. Wilbers se croit obligé de supprimer la négation dans le dernier stique du v. 28, parce qu'il ne trouve, pour l'expliquer, « aucune conjecture qui le satisfasse ». Il avoue du reste que cette nécessité constitue « une difficulté grave » contre son interprétation. Mais ne pourrait-on pas maintenir la négation comme opposant au mode le plus énergique de battage, par emploi du rouleau, le procédé, moins efficace et déclaré ici insuffisant, de broiement sous « les sabots » des bêtes de somme?

Dans ce « fascicule » des *Mélanges*, il n'est pas jusqu'aux articles bibliographiques de la fin qui ne révèlent une conscience et une compétence scientifiques remarquables. J'indique seulement, du P Jalabert, à titre d'exemple, une appréciation des ouvrages de Dölger et de Morey sur l'origne et la portée du *Symbole du poisson* parmi les premiers chrétiens. Il y a là un résumé complet de l'état actuel d'un problème très débattu et très digne de l'être.

J. FORGET.

Le texte de Job

du Codex Alexandrinus

ET SES PRINCIPAUX TÉMOINS

Lorsqu'on étudie l'*apparatus criticus* du livre de Job dans l'édition des LXX de Swete (1), on remarque immédiatement le caractère particulier du texte contenu dans le ms. A. Il paraît appartenir à un type assez différent de celui des autres onciaux ; d'autre part, on ne le trouve pas appuyé par un groupe constant de minuscules, ni même de façon bien suivie par aucun d'entre eux ; d'où, la possibilité que ces variantes de A ne représentent qu'un texte assez isolé, peu répandu et constitué au hasard des transcriptions.

Cependant il n'en est pas ainsi, et nous pouvons faire la preuve de son unité et de sa diffusion, vu que nous le retrouvons avec une grande fermeté dans plusieurs témoins d'âge et d'origine divers. Nous sommes donc en présence d'une *recension*. C'est ce que nous essayerons d'établir dans un premier chapitre. Nous verrons ensuite

---

(1) H. Barclay Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Vol. III, Cambridge 1907.

s'il y a moyen de l'identifier ; enfin nous essayerons de dégager quelques unes de ses particularités.

CHAPITRE I. — Unité du Texte.

1. *Les témoins.* Nous parcourrons à cet effet trois commentaires sur Job qui donnent de nombreux extraits du texte biblique. Ce sont :

a) Un commentaire arien anonyme sur les 3 premiers chapitres.

b) Le commentaire de Julien d'Halicarnasse.

c) L'ἑρμηνεία de St Jean Chrysostome.

Enfin, les notes marginales du *codex legionensis* et les citations des ἕτερα ἀντίγραφα utilisés par Olympiodore et apparentés au texte de A, nous renseigneront également sur la circulation de cette recension.

a) Le premier, dont nous ne possédons qu'une traduction latine, est imprimé dans Migne (1), sous le titre : *Anonymi in Job commentarius ;* il est distribué en trois livres et comprend le commentaire des chapitres I-III, 19. Cette œuvre a été longtemps considérée comme étant d'Origène, mais Daniel Huet dans ses *Origenianorum Appendix* (2) a établi le caractère apocryphe de cette attribution. Erasme l'attribuait, sans raison, à Maximin, et il n'y a pas non plus de motif de songer à Hilaire de Poitiers (3). Bref, on ne sait pas qui en est l'auteur ; il nous

(1) Migne, PG, t. XVII, col. 371-522.

(2) *Ibid.*, col. 1271-1276.

(3) La *traduction* est attribuée à Hilaire par le ms. *Padolironensis* (cfr. Mabillon, *Itin. Italicum*, p. 208), mais cette attribution n'est guère vraisemblable. Peut-être s'expliquerait-elle par le fait que l'on savait qu'Hilaire avait traduit beaucoup d'œuvres d'Origène. Un copiste rencontrant la version de ce commentaire du Pseudo-Origène l'aura facilement considérée comme le travail du traducteur ordinaire.

suffit pour le moment de constater que c'est l'œuvre d'un Grec arien de l'école de Lucien (1).

b) Un second commentaire sur Job a également porté le nom d'Origène, et c'est à ce titre qu'on le trouve dans l'édition latine de ses œuvres publiée par Génébrard (2). La traduction de Perionius reprise par Génébrard avait été faite d'après un ms. grec de la *Bibliotheca Regia* (3) dont nous connaissons deux copies (4). En 1894, M. Usener (5) a reconnu que ce commentaire était de Julien d'Halicarnasse (6) le fondateur de la secte des Aptharto-docètes. Perionius avait dans sa traduction inséré comme texte biblique le texte de la Vulgate, excepté là où celui de Julien s'écartait trop manifestement de celui de St Jérome, il l'avait alors traduit lui-même du grec. Or, on constate tout de suite, à la lecture de cette traduction que le texte de Job cité par Julien devait se rapprocher très fort du type de A ; et de fait, la comparaison attentive du texte du ms. 454 de la Bibliothèque Nationale permet de relever une concordance qui se vérifie souvent jusque dans les moindres particularités.

c) Il existe à la Bibliothèque Laurentienne de Florence un commentaire sur Job attribué à St Jean Chrysostome ;

(1) Cfr. D. Huet, dans Migne, PG, t. XVII, col 1273-1274, et A. Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1 hälfte, p. 389 et 2 hälfte, p. 529. Il date ce commentaire de l'année 400 environ.

(2) Gilb. Genebrard, *Origenis Adamantii Magni... Opera omnia*, In-4°, t. I, pp. 519-567. Paris, 1604.

(3) *Bibl. Nat.* cod. gr. 454 anni 1448.

(4) Vat. gr. 1518 et Berlin Phillipp. 1406.

(5) Dr H. Usener, *Julian von Halikarnass.* (Beitrag zu. H. Lietzmann, *Catenen*, p. 28-34.) Freiburg im B. 1897.

(6) Nous savons peu de chose sur la vie de ce personnage. D'abord évêque d'Halicarnasse en Carie, il fut, à cause de sa doctrine monophysite, chassé de son siège épiscopal par l'empereur Marcien et alla terminer ses jours à Alexandrie. Cfr O. Bardenhewer, *Manuale di Patrologia*, Versione italiana per il Dr Prof. A. Mercati, 3e éd., t. III, p. 6. Rome, 1908.

il porte comme titre (1) : Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως εἰς τὸν μακάριον Ἰὼβ ὑπόμνημα ; la *Catena Græcorum Patrum in Job* qui remonte au moins au IXe s. y a fait de nombreux emprunts ; enfin l'existence et l'origine chrysostomique de cette œuvre nous est attestée déjà à la fin du VIe s. par la Version Syro-hexaplaire qui en reproduit en marge quelques passages. Ce commentaire est très bref ; à part les deux premiers chapitres où les explications sont plus amples, il se présente plutôt comme une suite de scolies que l'auteur intercale dans le texte du livre de Job sans s'astreindre à expliquer tous les versets ; parfois il néglige d'en citer l'un ou l'autre, il lui arrive même d'omettre des chapitres presqu'entiers (2) ; cela ne rappelle guère la manière habituelle de Chrysostome, cependant cela n'est pas une raison pour lui dénier la paternité de ce petit commentaire, d'autant moins que les critères intrinsèques paraissent eux aussi favorables à l'authenticité de cette pièce (3).

Nous signalons les leçons de ce commentaire par le sigle Fl, l'absence du sigle à la suite d'une variante est l'indice que ce texte n'a pas été cité par Chrysostome. On constate dans les explications que Julien et Chrysostome donnent de certains versets, que le texte biblique commenté s'écarte du texte cité d'abord et contient des leçons qui se retrouvent dans des mss. d'un autre type. Lorsque les scolies représentent un texte manifestement différent du texte cité en premier lieu nous indiquons la leçon de ces

(1) Bibl. Laurent. Cod. 13. Plut. 9.

(2) Par exemple ch. XXVIII, 3b-28 ; XXXIII, 23-XXXIV, 13 : XXXVI, 28a-XXXVII, 8.

(3) Pour l'authenticité de ce commentaire, voir l'article que nous avons publié dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XIII, 1912, p. 640-658 sous le titre : *Le commentaire de St Jean Chrysostome sur Job.*

scolies par le sigle [Schol. Par(is)] pour le commentaire de Julien et [Schol. Fl(orence)] pour celui de Chrysostome.

Dans la liste suivante, nous donnons les principales variantes du texte de Julien que nous avons choisi de préférence à celui de Chrysostome parce qu'il présente moins de lacunes. On trouvera en regard les leçons des principaux mss. onciaux telles que les donne l'édition de Swete et celles du ms. de Florence; le texte latin qui vient ensuite est celui de l'*Anonymus*, à part les premiers chapitres, pour lesquels le texte biblique est assez complet, on ne relève dans cette dernière source que de rares citations. Toutes les variantes du ch. I sont mentionnées, pour les chapitres suivants, nous nous sommes borné à un choix des leçons les plus typiques ; nous n'avons pas visé à être complet mais à donner une impression aussi objective que possible. Au reste on trouvera le texte de Job cité par St Jean Chrysostome dans le commentaire de Florence que nous publierons prochainement.

I — 1 αμεμπτος δικαιος αληθινος θεοσεβης A Fl sine querela justus verax Dei cultor, αληθ. αμεμ. δικ. θεο. BS [Schol. Par.]
— 3 καμηλοι τρισχιλιαι ... ονοι.. πεντακοσιαι] BSFl τρισχιλιοι ... πεντακοσιοι A.

— 4 συμπορευομενοι] BA συνπορευομενοι S. — υιοι αυτου] οι υιοι αυτου BAS$^{c.a}$ Fl αυτου οι υιοι S*. — αλληλους] BAS$^{c.a}$ Fl εαυτους S*. — εποιουν] S$^{c.a}$ A Fl faciebant, εποιουσαν BS.

— 5 απεστειλεν] A απεστελλεν BS Fl. — προσεφερεν δε θυσιας περι αυτων] A (nisi προσ. τε) Fl (nisi omittit δε) και προσεφ. περ. αυ. θυσιαν BS* hostiam, και προσεφ. περ. αυ. θυσιας S$^{c.a}$. — κατα τον αριθμον αυτων] BAS$^{c.a}$ Fl καθαρισμον S*. — υπερ των ψυχων] A Fl περι τ. ψυχ. BS. — καρδια] A διανοια BS Fl. — τον θεον] AS Fl θεον B. — ουτως εποιει] A Fl ουτ. ουν επ. BS. — Ιωβ πασας τας ημερας] BS πασας τας ημ. Ιωβ Fl om. Ιωβ

A. — ημ. αυτων] A diebus vitae eorum, om. αυτων BS Fl.

— 6 και εγενετο ως η ημερα αυτη και ηλθον] A Fl quasi dies illa, και ως εγεν. η ημερα. αυ. και ιδου ηλθον BS. — εναντι κυριου] ενωπιον του κυριου BAS^c.a ενωπιον αυτου Fl ενωπ. του θεου S* ante Deum; *infra* ante Dominum. — μετ' αυτων περιελθων την γην και εμπεριπατησας την υπ' ουρανον] A Fl om. περιελθων ... ουρανον BS.

— 7 προς διαβολον] προς τον διαβ. A Fl τω διαβολω BS.

— 8 θεραποντος] A Fl παιδος BS. — ανθρωπος ομοιος αυτω] A Fl (nisi ομο. αυ. ανθ.) κατ' αυτον BS. — επι της γης] BA Fl επι γης S. — αμεμπτος δικαιος αληθινος] AS^c.a Fl sine querela justus verax, om. δικαιος BS*.

— 9 και ειπεν εναντιον του κυριου] BS (nisi εναντι) Fl om. και ειπεν et του A. — Ιωβ σεβεται τον θεον] A Job colit Deum, σεβεται Ιωβ τον κυριον BS Fl [Schol. Par. Ιωβ σεβ. τ. κυρ.]

— 10 τα εσωθεν] Fl τα εσω BAS. — τα παντα αυτου κυκλωθεν] τα εξωθεν παντων των οντων αυτου κυκλοθεν A (nisi αυτω) Fl τα εξω παντων των οντων αυτω κυκλω BS (nisi αυτου).

— 11 ου μην δε αλλα] om. ου μ. δε BAS Fl^vid. — η μην εις προσωπον Fl ει μην ε. πρ. BAS. — προσωπον σε] BAS^c.a Fl προσω. σου S*.

— 12 και ειπεν] A Fl τοτε ειπεν BS. — αυτω] ABS^c.a Fl αυτου S*. — εν τη χειρι σου δεδωκα] A Fl dedi in manum tuam, διδωμι εν τ. χ. σ. BS. — απο προσωπου κυριου] A Fl παρα του κυρ. BS.

— 13 και εγενετο] A Fl και ην BS. — και οι υιοι] A Fl et filii, om. και BS. — Ιωβ] BS του Ιωβ A Fl. — θυγατερες αυτου] BAS^c.a Fl om. αυτου S*. — ησθιον και επινον] AS^c.a Fl manducabant et, om. ησθιον και BS*.

— 15 αιχμαλωτευοντες] BA Fl αιχμαλωτευσαντες S. — επαταξαν εν στοματι μαχαιρας και εσωθην εγω μονος και ηλθον] A Fl occiderunt in ore gladii et remansi ego solus et veni, απεκτειναν εν μαχαιραις σωθεις δε εγω μονος ηλθον BS. — αναγγειλαι Fl απαγγειλαι BAS.

— 16 αγγελος προς Ιωβ και ειπεν αυτω] A Fl αγγ. κ. ειπ. π. Ιωβ BS. — εκ του ουρανου επι την γην] A Fl om. επι την γην. BS et *Anonym.* — κατεφαγεν τα προβατα] A Fl κατεκαυσεν τ. προβ. BS. — ποιμενας κατεκαυσεν] A π. κατεφαγεν BS[c.a] Fl π. κατεφλεξεν S*. — και εσωθην εγω μονος και ηλθον] A Fl σωθεις δε εγ. μ. ηλθον BS.

— 17 ετερος αγγελος ερχεται προς Ιωβ και λεγει αυτω] A Fl ηλθεν ετ. αγ. και ειπ. πρ. Ιωβ BS* (nisi om. προς Ιωβ, hab. S[c.a]). — αρχας] AS[c.a] Fl κεφαλας BS*. — τρεις] AS Fl γ' B. — εν μαχαιραις] A Fl om. εν BS. — και εσωθην] A Fl εσωθην δε BS.

— 18 προς Ιωβ λεγων] A Fl λεγων τω Ιωβ BS. — παρα τω υιω σου τω αδελφω] A (nisi του[sic] υιω) in domo [filii tui] (1) fratris sui majoris, om. τω υιω σου BS Fl.

— 19 επηλθεν εκ] B ηλθεν απο A ηλθεν εκ Fl om. επηλθεν S* (hab. S[c.a]). — οικια σου] om. σου BAS Fl. — και εσωθην] A Fl εσωθην δε BS.

— 20 ουτως ακουσας Ιωβ αναστας] A Fl (nisi ο Ιωβ) [audiens] (2) Job, αν. Ιωβ et om. ακουσας BS. — ιματια αυτου] AS Fl εαυτου B. — κεφαλης αυτου] AS[c.a] Fl om. αυτου BS*. — και κατεπασατο γην επι της κεφαλης αυτου] A aspersit terram super caput suum, om. totum BS Fl. — προσεκυνησεν τω κυριω] AS[c.a] Fl oravit ad Dominum, om. τω κυριω BS*.

— 21 απελευσομαι εκει] BA sub terram, om. εκει S[c.a] (restit. S ?) Fl — αφειλετο] B[c] Fl αφειλατο B*A ο αφειλατο S* (om. ο S[1]). — και εγενετο] AS[c.a] Fl om. και BS*. — ευλογημενον απο του νυν και εως του αιωνος] ευλογημενον εις τους αιωνας A Fl [Schol. Par.]

---

(1) Les mots [filii tui] ne sont pas dans le texte cité, mais on voit clairement d'après le commentaire que l'*Anonymus* les lisait « Omnia denominas et filios et filias, et cibum et potum, et domum et fratrem et *filium tuum* majorem ».

(2) De même ici [audiens] quoique ne se trouvant pas dans le texte actuel que cite l'*Anonymus* se trouvait cependant dans le texte grec lu par lui à preuve : « Cur dicis : *Audiens* Job. .. Ob hoc ergo dicit : haec *audiens* Job ».

benedictum in saecula, om. απο του νυν .... αιωνος vel εις τους αιωνας BS.

— 22 συμβεβηκοσιν] BS Aª Fl. συμβεβησιν A* — ουχ ημαρτεν Ιωβ] Fl ουχ ημαρ. Ιωβ ουδεν A ουδεν ημ. Ιωβ BS. — εναντι κυριου] A Fl εναντιον του κ. B εναντι κυρ. S. — ουδε εν τοις χειλεσιν αυτου] A Fl neque in labiis suis, om. totum BS.

II — 2 γην] A συμπασαν BS — διαβολον] BS Σαταναν A [Satanam] (1). — 3 ανθρωπος ομοιος αυτω] A om. ομοιος αυ. BS. — αμεμπτος δικαιος αληθινος θεοσεβης] A sine querela justus verax cultor Dei, ακακος αληθ. αμεμ. θεοσε. BS. — 6 διατηρησον] A Fl διαφυλαξον BS. — 8 ελαβεν Ιωβ] A Fl om. Ιωβ BS. — ινα αποξεη τον ιχωρα αυτου] A Fl ινα τ. ιχ. ξυη BS. — αυτος εκαθητο] AS^c.a Fl ipse sedebat, om. αυτος BS*. — 9 πλανητις] A (-τεις) S^c.a Fl πλανωμενη BS*. — τοπου περιερχομενη] AS^c.a (sed leg. περιερχ. post οικιας) Fl om. περιερχομενη BS*. — 10 ινα τι ωσπερ] A Fl quare ut, om. ινα τι BS [Schol. Par.] (Dans l'exégèse de ce verset qu'il emprunte à Lucien, Julien le cite dans la forme : ινα τι ωσπερ .... ουτως ελαλησας = A). — 11 ιδιας πολεως] A Fl ιδ. χωρας BS. — προς αυτον του παρακαλεσαι αυτον] πρ. α. του παρακαλ. και επικεψασθε αυτον A om. τ. παρ. etc. BS Fl. — 12 γην επι τας κεφαλας αυτων] A Fl super capita eorum, om. επι τ. κεφ. αυτ. BSC. — 13 ελαλησεν λογον] ελαλησεν προς αυτον λογον AC locutus est ad eum verbum, ελαλ. πρ αυτον et om. λογ. Fl [Schol. Fl πρ. αυτ. λογον] om. προς αυτ. λογον BS.

III — 2 και απεκριθη Ιωβ λεγων] A Fl om. και απεκ. Ιωβ BSC. — 4 ημερα] AS^c.b CFl η νυξ BS* — 6 ενιαυτων] A ενιαυτου BSC Fl — 12 εθηλασα μητρης^sic μου] A Fl (nisi ambo. -τρος) om. μητρος μου BSC — 17 επαυσαν] A Fl εξεκαυσαν BSC. — 18 ουκ ηκουσαν] BSC Fl ουκετι ηκ. A. — 19 ου δεδοικως] AS^c.b Fl non timens, om. ου BSC [Schol. Par.] — 20 πικρια ψυχης] A Fl om. ψυχης BSC. — 23 αναπαυσις] AS^c.a Fl αναπαυμα SB*C. —

---

(1) « Superius sane illum diabolum appellat nunc vero *Satanam* ».

αναπαυσις ου η οδος απεκρυβη] A Fl om. ου η οδ. απεκρυβη BSC. — 24 μοι ηκει] AC Fl (nisi ηκει μοι) om. μοι BS.

IV — 3 ασθενουντων] A Fl. ασθενους BSC. — 12 ουδεν αν τουτων των κακων απηντησεν σοι] ουθεν αν σοι τουτων κακον απηντησεν BS ουδεν αν κακον τουτων συνηντησε σοι Fl A (nisi τουτ. κακων et συνηντ. μοι. — εξαισια εξαισιοι γαρ] A (nisi εξεσιοι) Fl om. εξαισιοι γαρ BS. — 17 εναντι] A Fl εναντιον BS. — 19 εα δε τους] A Fl τους δε BS — εξ ου] A Fl εξ ων BS. — 20 εως] AS Fl μεχρι B — 21 ετελευτησαν] A Fl εξηρανθησαν BS.

V — 4 εγενοιντο[sic]] εγενοντο A γενοιντο BS Fl. — 5 εθερισαν] A Fl συνηγαγον BS. - εξερεθησονται] A Fl (nisi εξαιρεθ.) εξαιρετοι εσονται BS. — 7 εν κοπω γενναται] A Fl γενν. κοπω BS [Schol. Par.] — γυπων] A Fl S[c.a] γυπος BS*. — 13 βουλας] A Fl βουλην BS. — 17 κυριος επι της γης] A S[c.a] Fl om. επι της γης BS*. — 19 ουχ αψεται σου] A Fl ου μη αψητ σου. BS. — 21. κρυψει σε και ου φοβηθηση απο ταλεπωριας[sic] οτι ελευσεται ταλεπωρια] κρ. σε και ου φοβηθηση απο κακων ερχομενων και ου φοβηθ. απο ταλαιπωρ. οτι ελευ. ταλαιπ. A Fl (nisi φοβηση 1°, επερχ., ουδε φοβηθ., σε κρυψει και ου μη φοβηθης απο κακ. ερχ. (επερχ. S) et om. και ου φοβη. απο ταλ. οτ. ελευ. ταλα BS. — 22-24 απο δε θηριων αγριων της γης ου φοβηθηση οτι προς τους λιθους της χωρας εξεις συνθηκην θηρες γαρ αγριοι ειρηνευσουσι σοι και γνωση οτι εν ειρηνη το σκηνωμα σου και η επισκοπη της ευπρεπειας σου και ου μη αμαρτης ειτα γνωσει οτι ειρηνευσει σου ο οικος etc.] απο δε θηρ. αγρ. της γης ου φοβη. θηρες γαρ αγριοι ειρηνευσουσι σοι οτι μετα των λιθων του αγρου η διαθηκη σου και τα θηρια του αγρου ειρηνευσει σοι και γνωση οτι εν ειρηνη το σπερμα σου και επισκ. της ευπρ. σου και ου μη αμ. ειτα γνωση οτι ειρηνευσει σου ο οικος. A et Fl (nisi απ. γαρ om. αγρι. et, οτι μετα των λιθων αγρου.... ειρηνευσει σοι leg. σκηνωμα) απο δε θηρ. αγρ. (om. της γης) ου μη φοβηθης θηρ. γαρ αγρ. ειρηνευς. σοι ειτα γνωση οτι ειρηνευσει σου ο οικος et om. alia BS.

VI — 7 ψυχη] AS[c.a] Fl ευχη C οργη BS*. — 10 μοι η πολις μου] A μου πολις BSC Fl — 12 χαλκαι] A Fl χαλκειαι BSC. — 19 διορωντες αισχυνθητε] A Fl et (nisi -θηται) om. αισχυνθηται BSC. — 20 αισχυνην οι ορωντες] Fl A om. οι ορωντες BSC —

29 αδικον εν κρισει] AS^{c.a} (nisi ambo -σι) Fl om. εν κρισι BS*C.

VII — 6 ελαφροτερος] B^{ab}S^{c.a} AC Fl ελαφρωτ. BS*. — δρομεως] AS^{c.a} Fl λαλιας BS*C. — 11 ανοιξω δε το στομα μου] A (nisi om. δε) Fl om. δε το στ. μου BS. — 20 σοι δυναμαι] AS Fl (nisi omnes δυν. σοι) δυνησομαι om. σοι B.

VIII — 21 αγαλλιασεως] A Fl εξομολογησεως BS.

IX — 3 μετ'αυτου] A Fl αυτω BS. — εκ χειλεων] A Fl (1) εκ χιλιων BS [Schol. Fl.]. — 7 τω ηλιω μη ανατελλειν και ουκ ανατελλει] A Fl om. μη ανατελλειν BS. — om. v. 7^c κατα δε αγγ.... επενοησεν] A Fl hab. BS* pr. aster. S^{c.a} — 8 και περιπατων] B^{ab} A Fl om. και B*S. — 23 εξαισιω απολουνται] Fl A om. απολουνται BS. — 25 ελαφροτερος] B^{ab} AS Fl ελαφρωτ. B*. — 31 στολη μου] A Fl om. μου BS. — 33 διελεγχων και διακρινων] A Fl ελεγχων κ. διακουων BS. — αμφοτ. δυειν δε μοι χρια] A Fl om. δυειν etc. BS. — 35 ου γαρ συνεπισταμαι εμαυτω αδικον] AS^{c.a} (nisi ουτως συν.) Fl. ου γαρ ουτω (αυτω S*) συνεπιστ. et om. εμαυ. αδικον BS*.

X — 1 στενων επ'εμαυτω επαφησω τον θυμον μου τα δε ρηματα μου λαλησω] A Fl (nisi ambo επ'εμαυτον) στεν. επαφη. επ'αυτον τα ρηματα μου λαλησω om. τον θυμον BS. — 8 εποιησαν με και επλασαν με] AS επλασαν με και εποιη. με B Fl. — 14 εασεις] A (-σις) Fl πεποιηκας BSC. — 20 χρονος του βιου] A Fl βιος του χρονου BSC.

XI — 7 μη ιχνος] A Fl η ιχν. BSC — 11 ατοπον] A ατοπα BSC Fl — 16 των κοπων σου] A τον κοπον om. σου BSC τον κοπον σου Fl — 20 και σωτηρια αυτους απολειψει η γαρ ελπις αυτων απολειται o^{sic} οφθαλμοι δε ασεβων τακησονται παρ'αυτω γαρ σοφια και δυναμις] A (nisi οι οφ.) Fl (nisi om. οι), σωτηρια δε αυτ. απολ. η γαρ ελπις αυτων απωλεια οφθαλμοι δε ασεβων τακησονται om. παρ'αυτω γαρ σοφ. κ. δυν. BSC.

XII — 2 μη υμεις εστε ανθρωποι μονοι] A Fl ειτα υμεις εστε ανθρ. om. μονοι BSC. — 7 ειπη (?) .... αναγγειλη] A Fl ειπωσιν ...

(1) Une autre main a écrit en marge εκ χιλιων.

απαγγειλωσιν BS. — 11 ους] νους BAS Fl. — 12 σοφια ευρισκεται εν δε μακρω βιω] A Fl σοφια εν δε πολλω βιω om. ευρισκεται BS. — 14. ανθρωπου] A Fl ανθρωπων BS. — 17 βουλευτας] BS βουλευτας γης A Fl. — 23 πλανων εθνη και απολλυων αυτα καταστρωννυων] B^{ab} AS Fl om. πλανων εθ. κ. απολ. αυτα. B*.

XIII — 2 και γε νεωτερος υμων ουκ οιμοι^{sic} ασυνετωτερος] A Fl (nisi υμ. ων et ambo ουκ ειμι) ο. ασυν. ειμι om. γε νεωτερος υμων BS. — 5 εις σοφιαν] A Fl σοφια BS. — 8 καλως γε λαλουντες καλον] A Fl om. καλως γε λαλουντες BS. — 9 οδω αυτου] A Fl αυτω om. οδω BS. — 11 φοβος δε κυριου] A Fl φοβ. δε παρ'αυτου BS. — 14 χερσι μου] AS (nisi om. μου) Fl χειρι om. μου B. — 15 ελεγξω υμας] A Fl om. υμας BS. — 27 κωλυματι] BSC Fl κυκλωματι A. — 28 οι παλαιουνται] A Fl ο παλαιουται BSC.

XIV — 4 ουδε εις εαν και μιας ημερας γενηται ο βιος] A Fl (nisi ουδεις) αλλ'ουδεις εαν και μια ημερα ο βιος om. γενηται B (nisi ουθεις) SC. — 6 απ'εμου ινα ησυκασω και ευδοκησω τον βιον μου] A (nisi μου τον βιον) Fl απ'αυτου ινα ησυχαση και ευδοκηση τον βιον om. μου BSC. — 11 ποταμοι δε ερημωθησονται και ξηρανθησονται] ποταμοι δε ερημωθεντες ξηρανθησονται A Fl ποταμος δε ερημωθεις εξηρανθη BSC. — 12 αναστη και ου μοι εγερθη] B Fl (nisi ambo ου μη εξεγερθη). om. και ου μη εξεγερθη BSC. — 15 καλεσεις BSC καλ. με A Fl.

XV — 2 εμπλησιν] εμπλησει A Fl ενεπλησεν BSC [Schol. Fl. nisi ενεπ. δε με]. — 15 πιστευειν μεμψιν] A Fl (nisi ambo πιστευει μεμψις) om. μέμψιν BSC. — εναντιον αυτου αστρα δε ουκ αμεμπτα] A Fl om. αστρα δε ουκ αμ. BSC. — 20 ασεβων] A Fl ασεβους BSC. — 21 τοτε ηξει] A Fl om. τοτε BSC. — 22 σιδηρου καταπιπτει δε εις εξαληψιν] A (nisi -πιπτι) Fl (nisi -λειψιν) om. καταπ. δ. εκ εξαλ. BSC. — 27 αινος δε αυτου υβρις αυλισθειη] A Fl om. αινος δε αυ. υβ. BSC. — 28 εκεινος ητοιμασεν] AS$^{c.a\ c.c}$ Fl εκεινοι ητοιμασαν BS*C. — 35 πονον] A Fl δολον BSC.

XVI — 4 της εμης ψυχης] A Fl om. ψυχης BSC. — 10 πειρατηριον] A Fl (nisi ambo -ριων) πειρατων BSC. — 14 Ζωην] AS$^{c.a}$ Fl χολην BS*C. — 17 σκια θανατου] AS$^{c.a}$ Fl om. θανατου BS*C. — 23 ηκασι μου] ηκουσιν μοι A ηκασι μοι Fl om. μοι BSC.

XVII — 2 ποιησω] A$S^{c.c}$ Fl ποιησας B$S^{c.a}$ C. — 4 εκρυψαν] AC Fl εκρυψας BS. — 8 δικαιω γαρ ανομος επανεστη] A Fl (nisi παρανομ.) δικαιος δε επι παρανομω επανασταιη BSC. — 11 δρομω] A βρομω B$S^{c.a}$ Fl θρομω C^{vid}.

XVIII — 9 παγιδες κυκλωθεν] A Fl (nisi ambo κυκλοθεν) om. κυκλωθεν BSC. — και κατισχυσουσιν επ'αυτον διψωντες] A Fl κατισχυσει επ'αυτον διψωντας BS. — 11 πολλων δε περι ποδας ελθοι] A Fl πολλοι δε περι ποδα αυτου ελθοισαν BS. — 13 οραια^sic] BS Fl (nisi omnes ωραια) ωμια A. — 14 αναγκη και] A Fl om. και BS. — 15 σωματι] A Fl νυκτι BS. — κατασπαρησεται] A Fl κατασπαρησονται BS.

XIX — 2 καθελειτε] A (nisi -λειται) καθαιρειτε BS Fl. — 7 λαλω ονειδη] A$S^{c.a}$ (nisi -δει) λαλησω εν ειδει ^sic Fl γελω ονειδει BS*. — 8 επι δε ατρεπους ^sic εμας] A Fl (nisi ambo ατραπους) επι προσωπον μου BS — 15 γειτονες οικειοι θεραποντες θεραπαιναι εις αλλοτριον ελογισαντο με] Fl γειτονες οικιοι θεραποντες θεραπενοι et om. alia A γειτονες οικιας θεραπαιναι τε μου et om. alia BS. — 16 θεραποντα εκαλεσα και ουχ υπηκουσεν] BS (nisi ambo θερ. μου) θεραποντας δε μου εκαλεσα και ουκ υπηκουσαν A Fl. — 19 οιδοτες] ιδοτες A ιδοντες BS Fl. — 20 οδυναις] A Fl οδουσιν BS. — 21 εγγισατε μοι ελεησατε με ω φιλοι] εγγισατε μοι ελεησατε ω φιλοι ελεησατε με A (nisi ελεησατε 1° + με) Fl ελεησατε με ελεησατε με ω φιλοι et om. εγγισατε μοι BS. — 24 μολιβω η εν πετραις εγγραφηναι] B^{ab} AS Fl (nisi omnes. εγγλυφηναι) om. η εν πετ. εγγ. B*. — 26 αναστησει μου το σωμα] A$S^{c.a}$ Fl αναστησαι το δερμα μου BS* pellem meam. — 27 οι οφθαλμοι] A Fl ο οφθαλμος BS (nisi om. ο) C. — 29 οτι ουδαμου η ισχυς αυτων εστιν] A (nisi αυτ. η ισχ.) Fl (nisi αυτ. η ισχ. εσται) που εστιν αυτων η υλη BSC.

XX — 2 συνιεναι] A$S^{c.a}$ Fl συνιετε BS*C. — 3 εντροπης μου] BS*C εντρ. σου A$S^{c.a}$ Fl. — 14 γαστρι αυτου και πονος A Fl om. και πονος BSC. — 15 εξεμ. εκ κοιλιας αυτου] A Fl om. εκ κοιλιας αυτου BSC. — αγγελος θανατου] A Fl angelus mortis, om. θανατου BSC. — 16 θηλασειαν] BSC (nisi omnes -σειεν) θηλασει A Fl. — 18 σχοιη δε πλουτον] A Fl om. σχοιη δε BSC. —

19 αδυνατων] AS^c.a C Fl δυνατων BS*. — 20 δια τουτο ουκ εσται] A (nisi εστη) S^c.a (nisi εστιν) Fl εστιν et om. δια τουτο BS*. — υπαρχουσιν αυτου ουδε ανθησει αυτου τα αγαθα] A Fl om. αυτου ουδε ..... αγαθα sed hab. ουκ ανθη ..... αγαθα in vers. seq. post βρωμασιν αυτου BSC. — 23 ριψαι] AS* (nisi ρειψ.) Fl A νιψαι BC. — 25 αστρα δε εν διαιταις αυτου περιπατησαιεν] B (nisi -σαισαν) SC (nisi ambo διαιτη et -σαισαν) ανδρα δε εν δι. αυ. μη περιπατησαι A Fl (nisi -σαισαν). — 26 ασβεστον] AS^c.a mg Fl ακαυστον BS^c.a C ακουστον S*.

XXI — 3 βαστασατε] A Fl αρατε BSC. — ειτα μη μου καταγελασετε] A (nisi -γελαται) ινα μη μου καταγελατε Fl ειτ'ου καταγελασετε μου BS (nisi -σατε) C. — 5 στομα] A Fl σιαγονι BSC. — 11 προσπεζη αυτοις] A Fl (nisi ambo -πεζει) προσπαιζουσιν om. αυτοις BSC. — 14 λεγει δε ασεβης] A Fl (nisi ambo ο ασε.) om. ασεβης BSC. — 16 ου καθαρα] A ουκ εφορα BSC Fl [Schol. Par.] — 22 σοφους AC Fl φονους BS. — 23 αφροσυνης] AS^c.c C Fl απλοσυνης BS*. — 26 ομοθυμαδον δε αυτου οι υιοι] AS^c.a mg (sed leg. οι υι. α. post κοιμ.) Fl (nisi omnes οι υι. αυτ.) om. αυτου οι υιοι BS*C. — εκαλυψεν εν τη γη] A Fl (nisi ambo επι γης) om. εν τη γη BSC.

XXII — 8 εκοιμισας] Fl (nisi -ησασ) εκομισας A ωκισας BSC. προσωπα] AS^c.a C προσωπον BS*. — πτωχους επι γης] A Fl πτχ. επι της γ. S^c.a C τους επι τ. γ, τ. επ. τ. γης et om. πτωχους B.

XXIII — 5 ρηματα] AS^c.a Fl ιαματα BS*. — 8 εαν γαρ και πορευθω εις τα πρωτα ουκ ετι ειμι] A (nisi om. και) εαν γ. πορ. ουκ ετι ειμι εις τα πρ. Fl εις γαρ πρωτα πορευσομαι και ουκ ετι ειμι BS. — 12 παρελθω ινα μη αποθανω] A Fl om. ινα μη αποθανω BS.

XXIV — 5 πραξει] AS (nisi πραξιν) Fl ταξιν B. — 5-6 αγρον γαρ προ ωρας ουκ αυτων οντα εθερισαν ηδυνηθη δε αυτω αρτος εις νεωτερους] A (nisi om. γαρ) Fl (nisi ηδυνθη αυτων αρτος om. γαρ) ηδυνθη αυτων αρτ. εις νεωτ. αγρον προ ωρ. ουκ αυτ. οντα εθερισαν BS (nisi εις νεωτ. αρτος). — 21 ουκ εποικτειραν] A Fl ουκ ευ εποιησεν BSC. — ουδε αγυναιον] A και αγυναιον BS* ουδε γυναιον Fl και γυναιον S^c.a C. — ελεησας] ελεησαν A Fl ελεησεν BSC. — 22 κατεσ-

τρεψαν] A Fl κατεστρεψεν BSC. — 24 χλοη] A Fl μολοχη BSC.

XXV — 4 γυναικος ουρανος ου καθαρος ο λεγων τω ηλιω και ουκ ανατελλει] A (nisi ανος) Fl (nisi ambo ηλιω μη ανατελλειν και ...) om. ουρανος ου καθ .... ανατελλει BSC. — 5 ουκ αμεμπτα] A Fl ου καθαρα BSC.

XXVII — 2 κυριος] ASC Fl θεος B. — 4 ου μη λαλησει] A Fl μη λαλησειν BSC. — τα χειλη] BSC Fl το στομα A. — 5 κακιαν] S ακακιαν BAC Fl. — 12 παντες υμεις εωρακατε] A (nisi εορακ.) Fl παντες οιδατε om. υμεις BSC. — δια τι δε] A διοτε Fl οτι BSC. — 14 προσαιτησουσιν οι δε περιοντες αυτων κακω θανατω τελευτησουσι] A Fl (nisi ambo -τησωσιν et -τησωσιν) προσαιτ. οι δε περι αυτου εν θανατω τελευτης. $B^{ab\ mg}C$ (nisi om. εν) om. οι δε .... τελευτησουσι B*S. — 18 αραχνη ο πλουτος αυτου] A Fl om. ο πλουτος αυτου BSC.

XXVIII — 4 οδους δικαιοσυνης] A οδον δικαιαν BSC. — 23 κυριος] $AS^{c.a\ c.c}C$ θεος BS*. — 25 παντα α] AS om. α BC. — εποιησεν δε ανεμων] AC om. εποιησεν δε BS. — και υδατων] A υδατ. τε $S^{c.a}C$ υδατος om. και BS*.

XXIX — 4 κυριος] $AS^{c.a}C$ Fl θεος BS*. — 18 ειπον] A ειπα BSC. — 19 επι τω] A Fl εν τ. BSC. — 23 λαλιαν προσεδεχοντο] A Fl om. προσεδεχοντο BSC. — 25 συνπαθης] A (nisi -παθεις) Fl (nisi συμπ.) παθεινους BSC.

XXX — 5 αγαθου οι και ριζας ξυλων εμασωντο υπο λιμου μεγαλου] $B^{ab\ mg\ inf}AS$ (nisi λειμ.) Fl om. οι και ... μεγαλου B*. — 15 σωτηρια μου παρηλθε] A Fl om. παρηλθε BS. — 24 δεηθηναι] A Fl δεηθεις BS. — 30 μεμελανωται] A Fl εσκοτωται BS. — απο καυματος συνεφρυγη] A Fl συνεφρυγησαν $S^{c.c}$ om. συνεφρυγη BS*. — 31 ει sic πενθος η κιθαρα μου] A Fl (nisi ambo εις πενθ.) εις παθος μου η κιθαρα BS.

XXXI — 3 ουαι και] A Fl om. και BS. — 11 ακαθεκτο sic] Fl (nisi -θεκτος) ακαθετος A ακατασχετος BSC. — 12 εκ παντων των μελων] εκ παντ. των μερων A Fl επι παντ. τ. μερων BS*C (λερων fort pro μερων $S^{c.c}$). — 17 μετεδωκα ορφανω εξ αυτου] $S^{c.a}C$ (nisi ambo ορφ. μετεδ.) Fl ορφαν. μετεδωκα et om. εξ αυτου BS*. — 23 φοβος ... κυριου]ASC Fl om. κυριου B. — 29 εχθρου]

A Fl εχθρων BSC. — ειπον] ει ειπον A Fl ειπεν BSC. — ευγε ευγε AC Fl om. ευγε 2do BS. — 36 επ' ωμοις] BSC ει επ'ωμ. A. — ως στεφανον] A om. ως BSC. — 37 χρεοφιλ. μου] A om. μου BSC.

XXXII — 2 ο του Βουζη] ο τ Βουζι A Fl ο Βουζειτης BSC (nisi -ζιτης). — Ραμα] A Ραμ BS Αραμ C Fl. — 8 και ουχ ουτως αλλα] A Fl om. και ουχ ουτως BSC. — παντοκρατορος] BAS Fl pr. παρα κυριου C. — 11 ερω γαρ υμων ακουοντων] AS^{c.a}C Fl om. ερω γαρ BS*. — ακουοντων ιδου ηκουσα τους λογους υμων ενωτισαμην μεχρι συνεσεως υμων] A Fl (nisi ηνοτισαμην) om. ιδου ηκουσα ... συνεσεως υμων BSC. — 19 γεμων δεδεμενος και ζεων] γεμων δεδεμενος et om. και ζεων A Fl ζεων δεδεμενος BSC. — δεδεμενος κατερρηγως] A Fl (nisi ambo και κατερ.) ερρηγως et om. δεδεμενος και BSC. [Infra XXVIII, 2, fol. 120v. Julian. leg. ζεων δεδεμενος et δεδεμενος και κατερ.] — 22 προσωπον] AS Fl προσωπα BC.

XXXIII — 5 και στη. συ] A Fl om. και et συ BSC. — 13 δικαιοσυνης] AS^{c.a}C δικης BS* Fl. — εν παντι ρηματι] A Fl παν ρημα BSC. — 17 απο πτωματος] BSC απο αδικιας πτωμ. A Fl. — 23 εξ αυτων] A Fl om. εξ BSC. — 26 ευξεται] A (nisi -ξετε) ευξαμενος BSC. — καθαρω] AS^{c a}C ιλαρω BS*. — δικ. αυτου] A om. αυτου BSC. — 31 Υπολαβων δε Ελιους λεγει ακουσατε μου σοφοι επισταμενοι ενωτιζεσθε το καλον οτι ειρηκεν ιδου ταυτα παντα εργαται ο ισχυρος οδους τρεις μετα ανδρος του επιστρεψε ψυχην αυτου εκ διαφθορας εως φωτισαι αυτον εν φωτι ζωντων προσεχε Ιωβ και ακουσον κοφευσον etc.] A (nisi ενωτιζεσθαι, ειρηκ. Ιωβ, οδ. τρις, επιστρεψαι, του φωτι αυτω om. εως) habet solum τρεις μετα ανδρος του επιστρεψαι την ψυχην αυτου Fl om. Υπολαβων Ελιους .... φωτι ζωντων et dein leg. ενωτιζου Ιωβ και ακουε μου κωφ. BSC.

---

(1) Il manque ici dans le ms. de Florence un feuillet qui commençait le cahier 26, on en voit encore l'onglet dans le ms., le fol. 199 porte bien la numérotation κϛ mais elle a dû être ajoutée ultérieurement ; d'ailleurs l'épisimon qui revient une fois dans la numérotation précédente est écrit différemment.

XXXIV — 2 ενωτιζεσθε το καλον] AS^c.a^C om. το καλον BS*. — 3 νους δοκιμαζει λογους] A ους λογ. δοκιμ. BSC. — 17 ει δε συ ουκ οιει] A (nisi σοι) Fl (nisi οιη) ιδε συ om. ουκ οιει B (nisi ει δε) SC. (1) — 18 ασεβεστατος] S^c.a^ ασεβεστατοι A ασεβεστατοις S* ασεβεστατε BC. — 22 εστι τοπος και ουκ εστι σκια θανατου] (1) εσται τοπος om. και ουκ .... θανατου BAS*C (nisi εστιν S^c.a^C).

XXXV. — 3 η ερεις τι ποιησω αμαρτων] AS^c.a^C om. totum BS*.

XXXVI. — 6 ασεβων] AS^c.a^ ασεβη BS*. — 18 ηξει] A εσται BS. — αδικιαις] BS αδικειας A. — 19 αλλα φυλαξαι μη πραξαι ανομα και παντας] A (nisi πραξης) om. usque και BS. — 21^a^ αλλα φυλαξαι μη πραξης ατοπα] B (nisi πρ. αδικα) S^c.c^ om. totum AS*. — 30 αυτην] AS αυτον B. — τοξον] A (nisi το τ.) η ωδη BS* ηδω S^c.a^ adnot τοξον S^c.a mg^ ωρηδον S^c.c vid^ — 33 φιλοις] φιλον BS*C φιλος A^a vid^ S^c.a^ — κυριου] κυριος BASC.

XXXVII — 1 υπερ ταυτης] A om. υπερ BS. — 11 καταπλησε^sic^] καταπλησσει AS^c.a^ καταπλασσει BS*C. — 12 διαστρεψει] BAC διαστρεφει S. — εν τοις κατωτατω θεις] A εν θεεβουλαθωθ εις BC εθετο βουλαθεις S* ενθα εβουλετο θεις S^c.a^. — 13 ευρησει αυτον] BSC om. totum A. — 17 γης απο νωτου] S^c.a^C (nisi νοτου) om. απο νωτου BAS* Fl.

XXXVIII — 4 ησθας οτε εθεμελιωσα] A Fl (nisi ambo ησθα) ης εν τω θεμελιουν με BSC. — 6 στυλοι] A κρικοι BSC Fl. — 7 αγγελοι μου και υμνησαν] A om. και υμνησαν BSC Fl. — 8 εμεουτο] A Fl (nisi εμαιουτο) εμαιμασσεν BS (nisi -μαξεν) C (nisi -μεμασεν) — αυτης] ASC Fl αυτη B — εκπορευομενη] BSC εξεπορευετο A Fl. — 11 ειπον] A Fl ειπα BSC. — 14 γης πηλον] C γην πηλ. BAS om. γης Fl. — 16 πηγην] BS Fl γην AC. — 28 συνοχας και βωλους] A Fl om. συνοχας και BS. — 31 Πλειαδος εγνως] A Fl om. εγνως BS. — 36 σοφιας επιστημην] A Fl om. σοφιας

(1) Cette leçon du commentaire de Julien est appuyée par la paraphrase qu'il en donne : ουκ ουν ουκ αποκρυψει τις τοπος τους ασεβεις ουτε αδης αυτον επισκιασει ; le texte revient encore dans la même teneur dans une citation du chapitre XXXVIII, 2 fol. 118^v^.

BS. — 38 κυκλον λιθοις] κυβον λιθοις A Fl λιθω κυβον BS [Schol. Par. κυβον δε ωσπερ λιθω επιτεθεισθαι τον ουρανον].

XXXIX — 1-3 εφυλαξας δε ωδινας ελαφων ηριθμησας δε αυτων μηνας τοκετου ωδυνας sic δε αυτων εξελυσας εξετρεψας δε αυτων τα παιδια εξω φοβου η εγνος sic καιρον τοκετου τραγελαφων εν πετρα ωδινας δε αυτων εξαποστειλας] A (nisi ωδινας 1°, πληρεις τοκ., ελυσας, ανευ φοβ., εγνως, τραγ. πετρας et εξαποστελεις) id. ac A sed solum usque φοβου Fl (nisi πληρης) ει εγνως καιρον τοκετου τραγελαφων πετρας εφυλαξας δε ωδινας ελαφων ηριθμησας δε μηνας αυτων πληρης τοκετου ωδινας δε αυτων ελυσας, εξεθρεψας δε αυτων τα παιδια εξω φοβου ωδινας αυτων εξαποστελεις BS (nisi αυτων μηνας πληρεις, ωδινας 3° δε, εξαποστελλεις S* -τελεις S^c.a). — 9 ατραπολος μονοκαιρος] A (nisi -πελος -κερως) μονοκερως om. ατραπ. BS. — 11 και επαφησ.] A επαφησ. δε BS. — 12 και εισοισει] A εισοισει δε BS. — 13 τερπομενων νησσα] τερ. νεελασα AS^c.c om. νησσα BS*. — ασιδα και νησσα ελαλησαν] A om. ελαλησαν BS. — 22 βελει] AS^c.c βασιλει BS*. — 25 λεγει] BS ερει A Fl. — κραυγη εκπορευεται] A om. εκπορευεται BS. — 34 ελεγχομενος υπο κυριου] A Fl (nisi υπο του θεου) ελεγχων κυριον BS.

XL — 3 μηδε οιου] A Fl οιει δε om. μηδε BS. (nisi οιη). — 6 παντα] A παν BS. — 12 ωσπερ σχοινιω sic συμπεπλεκται] A (nisi σχοινια) om. ωσπ. σχοινια BS. — 13 χαλκαι] A χαλκειαι BS. — 27 σωματι αυτου και μηκετι γινεσθω] AS^c.aC om. και μηκ. γιν. BS*.

XLI — 1 ουχ εωρακας αυτον ουδε] AS^c.aC^vid (nisi omnes εορ. om. ουχ εορ. αυτ. BS*. — 6 χαλκαι] AS χαλκειαι B χαλκεαι C. 18 ωσπερ αχυρον] AS^c.a (nisi ambo -χυρα) om. ωσπερ BS*C. — 19 ως χορτον] AC om. ως BS.

XLII — 7 δυο φιλοι] ASC duo amici, om. δυο B. — 8 ουδεν αληθες] ουδεν αγαθον A αληθες om. ουδεν BSC. — 15 θυγατερας και τους υιους του Ιωβ] Ιωβ θυγατ. κ. τ. υιους αυτου A θυγ. Ιωβ om. και τους υιους αυτου BSC. — 16 εκατον εβδομηκοντα οκτω sic] (1)

(1) Comme le verset 16^b est omis dans le ms., on peut supposer que la lecture εβδομηκοντα οκτω est due à l'omission par homoioteleuton de τα δε παντα ετη εζησεν διακοσια τεσσαρακοντα, ce qui a eu pour conséquence de rattacher οκτω à εβδομηκοντα.

εκατον εβδομηκ. om. οκτω BASC. — 17[d] Βαλακ ο του Σεπφορ] Βαλ. ο τ. Σεμφορ A[vid] Βαλ. ο τ. Βεωρ BC Βαλ. ο τ. Βαιωρ S. — 17[e] Ελιφατζ ο θεμανων βασιλευς υιος Σοφαρ των υιων Ησαυ] Ελιφας υιος Σωφαν των Ησ. υιων θαιμ. βασιλ. A Ελειφας των Ησ. υι. θαιμ. βασιλ. om. υιος Σοφαρ BS (nisi -φαζ) C (nisi Ελι.) — Βαλδαδ υιος Αμων [sic] [του χοβαρ] (1) του Σαυχιτου του τυραννου] Βαλδας υιος Αμνων του χοβαρ του Αυχειτου τυραννου A Βαλδαδ ο Σαυχαιων τυραννος om. υιος Αμνων του χοβαρ BSC. — Σωφαρ ο Μιναιως βασιλευς θαιμαν υιος Ελιφατζ ηγεμων της Ιδουμαιας ουτος ερμηνευεται εκ της Συριακης βιβλου εν μεν γη κατοικων τη Αυσιτιδι επι των οριων του Εφρατου προυπηρχεν δε το ονομα αυτω Ιωβ ην δε ο πατηρ αυτου Ζαρεθ εν [sic] ανατολων ηλιου] A (nisi Μιναιων, Ελιφαζ, ονο. αυτ. Ιωβαβ, εξ ανατ.) Σωφαρ ο Μειναιων βασιλευς et om. seq. BS (nisi Σωφ.) C

Il nous paraît clair que nous avons dans les 5 commentaires, 5 témoins d'un même texte qu'ils représentent avec une fermeté et un accord aussi complets que possible ; et surtout cet accord se maintient pour ce que j'appellerais les variantes les plus représentatives et spécifiques de ce texte. Il y a sans doute des divergences, mais on ne peut s'attendre à moins de la part de sources aussi diverses d'âge et de milieu ; de Chrysostome à Julien il y a plus d'un siècle et l'*Anonymus* que l'on date du IV[e] s. est arien.

On aura de plus remarqué l'accord des commentaires avec A dans les passages les plus caractéristiques ; on y trouve souvent avec A, le correcteur de S, S[c.a]; tandis que S est généralement d'accord avec B. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la concordance des commentaires et de A, même dans plusieurs passages où A est absolument

(1) Les mots [του χοβαρ] ne se lisent pas actuellement dans le texte de la citation, mais ils auront probablement été oubliés par le copiste, car le commentaire de ce verset les suppose : Βαλδαδ ος ην και αυτος υιος του χοβαρ.

seul et n'est suivi par aucun des minuscules collationnés par Holmes et Parsons, c'est le cas notamment pour :

Ch. I — 12 δεδωκα. VII — 11 ανοιξω το στομα μου. VIII — 21 αγαλλιασεως. IX — 33 δυειν δε μοι χρια. XII — 12 μακρω βιω. XIII — 9 προστεθησεσθε οδω. — 15 ελεγξω υμας. — 28 οι παλαιουνται. XIV — 11 ποταμοι. — 12 ου μη εξεγερθη. XV — 15 αστρα ουκ αμεμπτα. — 21 τοτε ηξει. — 35 πονον. XVI — 10 πειρατηριων. XVII — 8 δικαιω γαρ ανομος επανεστη. XVIII — 9 παγιδες κυκλοθεν και κατισχυσουσιν επ'αυτον διψωντες. — 15 εν σωματι etc. etc.

On en compte environ 40 jusqu'au ch. XXX. Dans toutes ces variantes, nous constatons chaque fois l'accord de nos divers témoins; elles appartiennent donc bien au texte de ce type ; cependant A n'y est suivi par *aucun* des mss. minuscules notés par Holmes et Parsons, ce qui tendrait à établir que A serait non seulement le ms. le plus ancien de ce texte, mais aussi le plus fidèle.

A partir du ch. XXX — où commence le cod. Venetus (Holmes Parsons 23) — A est assez constamment suivi par ce ms. et sur les variantes que nous avons recueillies pour ces 12 derniers chapitres, on trouve une trentaine de fois le groupement A 23 ; ce ms. est *de loin* le plus près de A ; parmi lès autres minuscules, on remarque aussi, comme se rapprochant le plus de A, 249 et 254 quoique avec beaucoup d'hésitation ; les 55, 68, 106, 261 semblent avoir subi aussi l'influence de ce texte bien que à un degré moindre.

Les mss. 23, 68, 106 sont classés comme représentant dans certains livres au moins, la recension d'Hésychius (1), et quant au 55, Rahlfs (2) estime qu'il contient pour les

---

(1) Cf. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, 2e édit., p. 108 et 482.

(2) *Der Text des Septuaginta Psalters*, p. 235. (Septuaginta-Studien, 2. Heft) Göttingen 1907.

Psaumes un texte également hésychien. D'autre part, dans d'autres leçons où A est accompagné par la masse des minuscules, on remarque que l'un ou l'autre de ces rares mss. sont aussi, dans ces autres leçons, presque les seuls à adopter le texte de B, par ex. : VI, 7 ὀργή B, 68, 249, 254 ; XXII, 8 om. πτωχοὺς B, 68, 106, 249 ; XXXI, 17 om. ἐξ αὐτοῦ B, 68 ; XLII, 16 om. ὀκτώ B, 68, 254. Le 68 surtout semble suivre B assez fidèlement. Serions-nous ici devant un groupe qui était primitivement du type BS et qui aurait été partiellement retouché d'après le type A ? C'est possible.

d) Nous retrouvons un texte de Job du type A ailleurs encore que dans les commentaires que nous avons mentionnés. Et tout d'abord, en marge du fameux ms. de St-Isidore de Léon en Espagne.

Ce ms. latin, datant de l'année 960 et connu sous le nom de « *codex gothicus legionensis* », contient la version hiéronymienne de quelques livres de l'Ancien Testament ; en marge de cette version se trouvent de nombreuses notes latines précédées du lemme « in graeco » (1). Ces notes ont été en partie publiées par Vercellone (2) d'après une copie défectueuse de l'année 1587 (Vat. lat. 4859) (3). Le R. P. De Bruyne, qui en prépare une édition d'après le texte original, a bien voulu nous communiquer la transcription des variantes du livre de Job jusqu'ici encore inédites ; c'est d'après cette copie que nous les citerons (4).

(1) Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 384.

(2) Vercellone, *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum* (1864).

(3) Berger, *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nat. et autres bibliothèques*, t. 34, 2, p. 134-136.

(4) Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'âge de ces variantes, ni de leur prelucianisme (a). Toutefois pour la question de l'origine grecque ou

(a) Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher* p. 159-160 (Septuaginta-Studien, 3. Heft).

S. Berger (1) avait déjà remarqué la grande affinité de ces notes marginales avec les variantes caractéristiques du Cod. Alexandrinus. « L'ancienne version .... repose à peu près exactement sur le même texte grec que nous retrouvons dans le Codex Alexandrinus. Bien souvent ce ms. est le seul témoin des leçons de notre ancienne traduction ».

Lui-même avait déjà publié à titre de spécimen quelques extraits des notes du livre de Job (2). Voici un relevé des principales variantes de ce ms. au point de vue du texte grec.

I, 5 hostias] θυσιας A$S^{c.a}$ θυσιαν BS*. — III, 17 mitigaverunt] επαυσαν A εξεκαυσαν BSC. — 18 non audierunt] ουκ ηκουσαν BSC ουκ ετι ηκ. A. — IV, 19 relinque autem] εα δε A om εα BS. — ex quibus] εξ ων BS εξ ου A. — V, 4 fuerunt] εγενοντο A γενοιντο BS. — 7 in labore nascitur] εν κοπω γενναται A γενναται κοπω BS. — vulturum] γυπων A$S^{c.a}$ γυπος BS*. —

---

latine de ces variantes, sur laquelle il semble actuellement difficile de se prononcer (a), nous croyons intéressant de signaler la note de Job VI, 7 : « *in graeco* bromun autem video escas meas — *alibi* fœtidas video escas meas. » Les notes de Job, au moins, étant précédées de la mention « in graeco » il semble naturel de comprendre *alibi* comme équivalant à « *in alio graeco* », formule qui se retrouve, par exemple, dans II Rois IV, 39, 42 et IX, 33. De plus « fœtidas [enim] video escas meas » est la leçon que donne la traduction de Jérôme faite sur le grec ce qui rend encore plus vraisemblable l'interprétation de *alibi* = *in alio graeco*. Or si nous admettons cette interprétation de *alibi*, nous aurions la preuve que l'annotateur prenait ses variantes dans une version latine et non pas immédiatement dans un ms. grec. En effet, ces deux traductions représentent le même texte grec βρόμον γὰρ ὁρῶ τὰ σῖτά μου. Si l'annotateur lisait le *grec*, il n'y avait pas de raison de donner ici une double traduction, tandis que le doublet se comprend très bien si l'on suppose qu'il avait sous les yeux deux traductions latines faites d'après le grec, l'une où le mot βρόμον était simplement transcrit en latin, comme cela arrive fréquemment dans les autres notes, et l'autre où le latin donnait une traduction proprement dite = fœtidas.

(a) Burkitt, *The Old Latin and the Itala* p. 9-10 et 31 (Texts and Studies IV, 3).

(1) *Notices et extraits* t. 34, 2, p. 137.

(2) *Ibid.* p. 135 sv.

17 super terram] επι της γης AS$^{c.a}$ om. BS*. — 24 *In graeco autem additus est hic versus* : deinde cognosces quoniam pax erit domus tuae, dieta autem tabernaculi tui non peccabit] Vide textum gr. p. 9. — VI, 7 anima] ψυχη AS$^{c.a}$ οργη BS* ευχη C. — 10 mihi civitas mea] μοι η πολις μου A μου πολις BSC. — VII, 6 cursore] δρομεως AS$^{c.a}$ λαλιας BS*C. — IX, 3 cum eo] μετ'αυτου A αυτω BS. — 8 et ambulans] και περιπατων B^{ab}A om. και B*S. — 33 cognoscens] διακρινων A διακουων BS. — X, 14 dimittas] εασεις A πεποιηκας BSC. — XI, 11 iniqua] ατοπα BSC ατοπον A. — XII, 17 decuriones terrae] βουλευτας γης A om. γης BS. — XIII, 2 junior vestri cum sim] γε νεωτερος υμων A om. totum BS. — 5 in sapientia] εις σοφιαν A om. εις BS. — 11 domini] κυριου A παρ'αυτου BS. — 15 arguam vos] ελεγξω υμας A om. υμας BS. — 27 prohibitione] κωλυματι BSC κυκλωματι A. — 28 qui veterascunt] οι παλαιουνται A ο παλαιουται BSC. — XIV, 5 fiet vita] γενηται ο βιος A om. γενηται BSC. — 6 a me ut quiescam] απ'εμου ινα ησυχασω A απ'αυτου ινα ησυχαση BSC. — benignes] ευδοκηση BSC ευδοκησω A. — 15 vocabis me] A om. με BSC. — XV, 20 impiorum] ασεβων A ασεβους BSC. — 22 decadet autem in delatione] καταπιπτει δε εις εξαλειψιν A om. totum BSC. — XVII, 8 justo enim injustus insurrexit] δικαιω γαρ παρανομος επανεστη A δικαιος δε επι παρανομω επανασταιη BSC. — 11 in fœtorem] εν βρωμω BS$^{c.a}$ εν δρομω A. — XVIII, 9 laquei in circuitu et infortentur super eum sitientes] παγιδες κυκλοθεν και κατισχυσουσιν επ'αυτον διψωντες A παγ. κατισχυσει επ'αυτον διψωντας om. κυκλοθεν BSC. — 13 amara] ωμια A ωραια BSC. — XIX, 24 aut in petris insculpi] η εν πετραις εγγλυφηναι B^{ab}SA om. totum B*C. — 26 cutem] δερμα BS*C σωμα AS$^{c.a}$. — 29 quia nulla eorum ibi virtus est] οτι ουδαμου αυτων η ισχυς εστιν A που αυτων η υλη εστιν] BSC. — XX, 14 et dolor] και πονος A om. totum BSC. — 15 ex utero ejus] εκ κοιλιας αυτου A om. totum BSC. — nuntius mortis] αγγελος θανατου A om. θανατου BSC. — 16 mammet] θηλασει A θηλασειεν

BSC. — 18 habeat autem divitias] σχοιη δε πλ. A om. σχοιη δε BSC. — XXI, 23 stultitiae] αφροσυνης $AS^{c.c}C$ απλοσυνης BS*. — XXII, 8 personas] προσωπα $AS^{c.c}C$ προσωπον BS*. — dormire fecisti] εκο(ι)μισας A ωκισας BSC.—XXIV, 21 sterilem enim non sunt miserti nec caelibem miserti sunt] στειραν γαρ ουκ εποικτειραν ουδε αγυναιον ηλεασαν A στειραν δε ουκ ευ εποιησεν και αγυναιον ουκ ελεησεν BSC (nisi SC γαρ pro δε et $S^{c.a}C$ γυναιον). — 22 everterunt] κατεστρεψαν A κατεστρεψεν BSC. — 24 herba] χλοη A μολοχη BSC. — XXVII, 5 militiam (malitiam ?)] κακιαν S ακακιαν BAC. — 12 quare autem] δια τι δε A οτι BSC. — 18 divitiae ejus] ο πλουτος αυτου A om. totum BSC. — XXIX, 19 super] επι A εν BSC. — 25 communis] συνπαθεις A παθεινους BSC. — XXX, 24 rogare] δεηθηναι A δεηθεις BS. — XXXI, 3 vae et] ουαι και A om. και BS. — 12 ex] εκ A επι BSC. — 29 inimici] εχθρου A εχθρων BSC. — et si dixi in corde meo euge, euge] ει ειπον τη καρδια μου ευγε ευγε A και ειπεν η καρδια μου ευγε ευγε BSC (nisi om. ευγε 2° BS). — 36 si super] ει επ A om. ει BSC. — sicut coronam] ως στεφανον A om. ως BSC. — 37 a debitore meo] παρα χρεοφιλετου μου A om. μου BSC. — 19 plenus ligatus] γεμων δεδεμενος A Ζεων δεδεμ. BSC. — ligatus et disruptus] δεδεμενος και κατερρηγως A ερρηγως om. δεδεμ. και BSC. — 22 personam] προσωπον AS προσωπα BC — XXXIII, 5 sta tu] στηθει συ A om. συ BSC. — 13 in omni verbo] εν παντι ρηματι A παν ρημα BSC. — 17 injustitia ruinae] αδικιας πτωματος A om. αδικιας BSC. — 23 unus ex eis] εις εξ αυτων A εις αυτων BSC. — 26 orabit] ευξετε (pro ευξεται ?) A ευξαμενος BS*C (nisi $S^{c.a}$ -νου). — puro] καθαρω $AS^{c.a}$ C ιλαρω BS* — homini justitiam suam] ανθρωπω την δικαιοσυνην αυτου A ανθρωποις δικαιοσυνην om. αυτου BSC. — XXXVI, 18 veniet] ηξει A εσται BS. — injustitiis] αδικιαις BS αδικειας A. — 19 sed custodi ne agas iniqua] αλλα φυλαξαι μη πραξης ανομα A om. totum BSC. — 32 de eo] περι αυτου $A^{*vid}S^{c.a}$ πε. αυτης BA^aS^*C. — 33 domini judicium] κυριος κτισις BSC κυριος κτησεις A. — XXXVII, 1 pro ista] υπερ ταυτης A om. υπερ

BSC. — 12 pervertit] διαστρεφει S διαστρεψει BAC. — in obscuris ponens opera] εν τοις κατωτατω θεις εργα A εν θεεβουλαθωθ εις BC εθετο βουλαθεις S* ενθα εβουλετο θεις $S^{c.a}$. — 13 invenies eum] ευρησει αυτον BSC om. totum A. — XXXVIII, 6 columnae] στυλοι A κρικοι BSC. — 8 fremeret] εμαιμασσεν BSC εμεουτο A. — et de ventre] και εκ κοιλιας A om. και BSC. — matris suae] μητρος αυτης ASC μη. αυτη B. — prodiret] εξεπορευετο A εκπορευομενη BSC. — 13 et excutere] και εκτιναξαι A om. και BSC. — 14 terrae lutum] γης πηλον C γην πηλον BAS. — 16 fontem] πηγην BS γην AC. — XXXIX, 3 enutristi autem natos sine timore, aut cognovisti tempus partus capreolarum petrae] εξεθρεψας δε αυτων παιδια ανευ φοβου η εγνως καιρον τοκετου τραγελαφων πετρας A om. η εγνως καιρ. τοκ. τραγ. πετ. BS et hab. illud in v. 1. — 13 neales] νεελασσα $AS^{c.c}$ om. BS*. — loquuntur] ελαλησαν A om. BS.

Naturellement, il y a de rares variantes sauvages; le contraire serait beaucoup plus étonnant, l'une ou l'autre se retrouve dans certains minuscules ; mais il est incontestable que le texte latin de ces notes serre le texte de A de très près, et on constate l'accord des commentaires de Julien, de Chrysostome et du *cod. legionensis*, pour quelques-unes des variantes caractéristiques du texte de A, même lorsque A n'y est suivi que par l'un ou l'autre ms. minuscule ; signalons notamment : XIII, 2 = A, 249 ; XV, 22 = A, 249 ; XVII, 8 = A ; XX, $15^{1 \text{ et } 2}$ = A, 254 ; XXXIX, 15^2 = A, 25, phénomène qui confirme la fermeté de ce texte.

Certaines leçons données par ces notes marginales, quoique ne se retrouvant pas dans A, sont cependant appuyées par les commentaires, ce qui tendrait à prouver que dans ces cas A, n'a pas le texte recensionnel, mais que ses leçons sont plutôt dues à des erreurs ou des corrections de copistes.

XIII, 27 prohibitione] κωλυματι BSC Par Fl κυκλωματι A. — XXXVI, 33 amicis suis] φιλοις αυτου Par φιλον BSC φιλος A*vid Sc.a. — domini judicium] κυριου κτισις Par κυριος κτησις BS κυριος κτησεις A. — XXXVIII, 14 terrae lutum] γης πηλον CPar γην πηλον BAS. — 16 super fontem] επι πηγην BS Par Fl επι γην AC.

e) Il nous reste enfin à examiner un dernier témoin de ce texte, le diacre Olympiodore.

Dans la *Catena in Job* (1) attribuée à Nicetas d'Héraclée, on lit de nombreux fragments d'un commentaire d'Olympiodore. Olympiodore était un diacre d'Alexandrie qui fut ordonné par Jean de Nikiou et vivait donc au début du VIe s. (2).

La *Catena in Job* a dû être très répandue, comme en témoignent les nombreux manuscrits catalogués par MM. Karo et Lietzmann (3) ; ils se répartissent en deux recensions se subdivisant en familles. Deux éditions en ont été faites : l'une en latin par P. Comitolus (4), l'autre en grec-latin par P. Jung ; toutes deux sont basées sur des mss. de la seconde recension. La comparaison de l'édition de P. Jung avec le Vat. gr. 749 qui appartient à la première recension et est de loin le plus ancien, nous met

(1) P. Junius, *Catena sanctorum Patrum in Job auctore Niceta metropolita Heracleensi* etc. Ex typographio Regio in-4°. Londres 1633.

Nicetas qui vécut au XIe s. fut tout au plus l'auteur de la seconde recension, car il existe un ms. de la première recension (*Vat. gr.* 749) qui est au plus tard du IXe s.

(2) Nous le savons par une note du ms. Barberini V. 45 qui contient un commentaire d'Olympiodore sur Jérémie. Ce commentaire, encore inédit, mentionne de nombreuses leçons hexaplaires que Montfaucon a déjà recueillies. Cf. Migne, PG, t. XCIII, col. 11-12.

(3) G. Karo et J. Lietzmann, *Catenarum Graecarum Catalogus*, p. 87-89. (Aus den Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1902, Heft 1, 3 et 5).

(4) P. P. Comitolus, *Catena in Beatissimum Job*, Venise 1587.

fort en défiance quant à l'exactitude des mss. suivis par P. Jung, car une foule d'extraits attribués dans l'édition de Londres à un seul Père, sont répartis entre plusieurs auteurs par le Vat. gr. 749 ; d'ailleurs, les lemmata des mss. de P. Jung ne nous laissent aucun doute sur le caractère composite de leurs textes. Nous y lisons, en effet, Πολυχρονίου καὶ Χρυσοστόμου ; Χρυσοστόμου, Ὀλυμπιοδώρου καὶ Πολυχρονίου etc. Ce genre de lemmata ne se rencontre jamais dans le Vat. gr. 749; l'autorité de ce dernier témoin est donc prépondérante et nous considérons comme anonymes tous les fragments qui se retrouvent dans les deux éditions de la *Catena*, mais qui ne sont pas *immédiatement* précédés d'un lemme.

Dans un certain nombre de scolies, Olympiodore, tout en transcrivant et commentant son texte de Job, mentionne des variantes d'autres manuscrits ; il introduit ce texte parallèle par la formule ἕτερα βιβλία ἔχει, ou ἄλλα τῶν ἀντιγράφων ἔχει.

Nous avons collationné dans l'édition de P. Jung toutes les scolies contenant ce genre de citations et, en les comparant avec le Vat. gr. 749, nous avons constaté que deux de ces extraits attribués par l'édition de Comitolus à Polychronius n° 6, et à Chrysostome n° 19, sont, au contraire, mis par le Vat. gr. 749 sous le nom d'Olympiodore ; deux de ces citations de textes parallèles, n°s 7 et 10, qui se lisent dans le Vat. gr. 749 ne se retrouvent pas dans les éditions ; et après un examen plus attentif, on en relèverait peut-être encore d'autres ; les n°s 5, 16, 17, 18 ne portent de suscription que dans le Vat. gr. 749.

Or, chose frappante, sur un total de 25 textes doubles et divergents signalés par Olympiodore, 9 fois au moins (1)

(1) Si l'on attribue à Olympiodore les fragments anonymes ou douteux, la proportion s'élève.

le texte dont il se sert et qu'il considère comme le texte courant (1) est celui de B et celui des *ἄλλα ἀντίγραφα* se retrouve dans A ; trois fois seulement Olympiodore suit un texte identique à A, tandis que celui des mss. qu'il donne en parallèle représente le texte de B.

Le texte des mss. qu'il ne recevait pas, mais que cependant il connaissait et utilisait, paraît donc avoir été fortement influencé par celui du type que nous avons analysé ; cela prouve que les textes n'étaient pas aussi localisés qu'on pourrait le croire, mais qu'ils circulaient et que le mélange a dû se faire assez tôt.

N° 1. III — 17 Ἐπειδὴ δὲ ἕτερα βιβλία ἔχει, ἐκεῖ ἀσεβεῖς ἐξέκαυσαν θυμὸν ὀργῆς οὕτω νοήσεις ὅτι ... (= BSC επαυσαν A) *Vat. gr.* 749 om., *P. Jung* p. 130 et *Comitolus* p. 147 = Olympiodori.

2. — 23 Τινὰ δὲ τῶν βιβλίων ἐν τῷ μεταξὺ τοῦτε, θάνατος ἀνδρὶ ἀνάπαυσις καὶ τοῦ, συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς κατ'αὐτοῦ, ἔχουσι καὶ τοῦτον τὸν στίχον, οὗ ἡ ὁδὸς ἀπεκρύβη ἀπ'αὐτοῦ (= A om totum BSC.) (N. B. BS*C leg. αναπαυμα, AS^c.a αναπαυσις sic Olympiod. pluries). *Vat. gr.* 749 fol. 37 et *P. Jung* p. 134 = Olympiodori, *Comitolus* p. 150 (Anonymus).

3. XII — 11 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων ἀντὶ τοῦ, οὖς, νοῦν ἔχουσιν (omnes leg. νους nisi Par = ους) *Vat. gr.* 749 om., *P. Jung* p. 252 et *Comitolus* p. 246 = Chrysostomi et Olympiodori (2).

---

(1) Il déclare lui-même expressément avoir des mss. qu'il suivait de préférence. C'est à propos du commentaire du ch. XXXII, 11. Οἱ δὲ ἕτεροι ἑρμηνευταὶ οὕτως ἐκδεδώκασιν : Ἰδοὺ ἐξεδεξάμην ... κατὰ μὲν οὖν ταύτην τὴν ἔκδοσιν καὶ τὰ ἕτερα τῶν ἀντιγράφων..... κατὰ δὲ τὰ παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα ὁ νοῦς οὗτος. (*Migne*, PG, t. XCIII, col. 343)

(2) Ce fragment ne se trouve pas dans le ms. de Florence, et n'a pas été identifié par Haidacher comme étant de Chrysostome ; nous le considérons donc comme appartenant à Olympiodore. (cf. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente*, dans Χρυσοστομικα, t. I, p. 217-234.)

4. XIV — 6 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων ἔχουσι, ἀπόστα ἀπ'ἐμοῦ ἵνα ἡσυχάσω καὶ εὐδοκήσω τὸν βίον μου ὥσπερ μισθωτός (= A ησυχαση και ευδοκηση BSC) *Vat. gr.* 749 fol. 97 et *Comitolus* p. 264 = CHRYSOSTOMI (1), *P. Jung* f. 275 = OLYMPIODORI.

5. XVI — 8 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα ἐπελάβετό μου ἔχει (επελαβου omnes) *Vat. gr.* 749 f. 110 = OLYMPIODORI, *P. Jung* p. 303 et *Comitolus* p. 287 (Anonymus).

6. — 17 Ἄλλα δὲ ἀντίγραφα σκιὰν θανάτου ἔχουσιν (= AS^c.a om. θανατου BS*C) *Vat. gr.* 749 fol. 112 = OLYMPODORI, *P. Jung* p. 307 (Anonymus) *Comitolus* p. 290 = POLYCHRONII.

7. XVII — 4 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων ἔχει ὅτι καρδίαν αὐτῶν ἔκρυψας (= BS εκρυψαν AC) *Vat. gr.* 749 fol. 114 = OLYMPIODORI, *P. Jung* et *Comitolus* om.

8. XVIII — 11 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα οὕτως ἔχουσι : πολλῶν δὲ περὶ πόδας ἔλθοι ἐν λιμῷ στενῷ (= A nisi om. εν ; πολλοι δε περι ποδα αυτου ελθοισαν εν λιμ. στ. BS) *Vat. gr.* 749 fol. 117 et *Comitolus* p. 303 = OLYMPIODORI, *P. Jung* p. 322 (Anonymus).

9. — 15 Ἕτερα δε ἀντίγραφα ἀντὶ τοῦ, ἐν νυκτὶ αὐτοῦ, ἐν σώματι αὐτοῦ ἔχουσι (= A εν νυκ. αυτ. BS) *Vat. gr.* 749 fol. 118 *P. Jung* p. 324 et *Comitolus* p. 304 = OLYMPIODORI.

10. XX — 2 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων καὶ συνίετε ἔχει (= BS*C συνιεναι AS^c.a) *Vat. gr.* 749 fol. 127 = OLYMPIODORI, *P. Jung* et *Comitolus* om.

11. — 3 Ἄλλα ἀντίγραφα ἔχει παιδείαν ἐντροπῆς σου (= AS^c.a εντρ. μου BS*C) *Vat. gr.* 749 fol. 127 et *Comitolus* p. 331 = OLYMPIODORI, *P. Jung* om.

12. — 25 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα, μὴ περιπατήσαισαν ἔχει (μη περιπατησαι A περιπατησαισαν om. μη BSC) *Vat. gr.* 749

(1) Ce fragment ne se lit pas dans le commentaire de Chrysostome sur Job.

fol. 131 *P. Jung* p. 355 et *Comitolus* p. 329 = Olympiodori.

13. XXII — 8 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων ἀντὶ τοῦ, ᾤκισας, ἐκοίμησας ἔχει (= εκομισας A ωκισας BSC.) *Vat. gr.* 749 fol. 140 et *Comitolus* p. 350 = Olympiodori, *P. Jung* p. 379 (Anonymus).

14. XXIV — 24 Ἕτερα δὲ τῶν ἀντιγράφων ἀντὶ τοῦ, ὥσπερ μολόχη, ὥσπερ χλόη ἔχουσιν (= A μολοχη BSC) *Vat. gr.* 749 om., *P. Jung* p. 404 et *Comitolus* p. 379 (Anonymus) (1).

15. XXXII — 11 Ἕτερα ἀντίγραφα μετὰ τό, ἐρῶ γὰρ ὑμῶν ἀκουόντων, ἔχει καὶ τούτους τοὺς στίχους : ἰδοὺ ἤκουσα τοὺς λόγους ὑμῶν, ἠνωτισάμην ἄχρι συνέσεως ὑμῶν (= A om. totum BSC) *Vat. gr.* 749 fol. 182 et *Comitolus* p. 438 = Olympiodori, *P. Jung* p. 488 (Anonymus).

16. XXXVI — 26 Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων, ἀριθμὸς ὁδῶν ἔχει (αριθμος ετων BASC) *Vat. gr.* 749 fol. 203 = Olympiodori, *P. Jung* p. 523 et *Comitolus* p. 467 (Anonymus).

17. — 30 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα ἀντὶ τοῦ, ἠδώ, τόξον ἔχουσι (= A S^c.a mg ωδη BS* ηδω S^c.a) *Vat. gr.* 749 fol. 204 = Olympiodori (2), *P. Jung* p. 525 et *Comitolus* p. 468 (Anonymus).

18. — 33 Ἕτερα ἀντίγραφα κυρίου κτῆσις ἔχουσι (= Par. κυριος κτ. BSC κυριος κτησεις A) *Vat. gr.* 749 fol. 204 = Olympiodori, *P. Jung* p. 526 et *Comitolus* p. 469 (Anonymus).

19. XXXVII — 5 Le *Vat. gr.* 749 fol. 206 avec C, place ici les versets : ὥραν ἔθετο κτήνεσιν ..... ἀπὸ σώματος,

---

(1) Ce fragment pas plus que les nos 20, 23 n'est attribué par aucune des sources consultées ; comme il n'y a guère parmi les Pères utilisés dans la *Catena in Job* qu'Olympiodore qui fasse ce genre de rapprochements, ces textes lui appartiennent probablement.

(2) Le dernier nom est celui d'Olympiodore ; toutefois il y a un blanc qui précède immédiatement ce texte. Comme en général tous les extraits du *Vat. gr.* 749 sont attribués, il est probable qu'il y a eu ici omission accidentelle de τοῦ αὐτοῦ ou même d'un autre lemme.

et il les lit après θαυμάσια tandis que BAS Par. et Fl les placent au ch. XXXVI, 28^a-b. Le ms. gr. 749 met ensuite sous le nom d'Olympiodore la note suivante : Οὗτοι οἱ ὠβελισμένοι οἱ Δ̄ ἐν τισὶν ἀντιγράφοις ὀπίσω κεῖνται πρὸ κ̄ στίχων μετὰ δὲ τὸ, ἐσκίασεν δὲ νέφη ἐπὶ ἀμυθήτων βροτῶν, ὡς καὶ ἐν τοῖς τετραπλοῖς Ὠριγένους ηὕραμεν. Au ch. XXXVI, 28^a-b le *Vat. gr.* 749 fol. 203 lit déjà : Ὀλυμπιοδώρου : Οὗτοι οἱ Δ̄ οὐ κεῖνται ἐν τῷ ἑβραϊκῷ διὸ καὶ ὠβελίσθησαν, ἐν τισὶ δὲ ἀντιγράφοις ἐνταῦθα κεῖνται : ὥραν ἔθετο ..... σώματος.

Comitolus p. 477 intercale ces 4 versets dans le ch. XXXVII et ne donne que la 1e note : Οὗτοι οἱ ὠβελισμένοι qu'il attribue à Chrysostome ; mais cette attribution est probablement fautive, d'autant plus qu'on ne retrouve pas ce fragment dans le ms. de Florence. *P. Jung* ne contient ni le texte biblique ni la note.

20. XXXVII — 11 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα ἀντὶ τοῦ, καταπλάσσει, καταπλήσσει ἔχουσι (= AS^c.a καταπλασσει BS*C) *Vat. gr.* 749 om., *P. Jung* p. 530 et *Comitolus* p. 474 (Anonymus).

21. — 12 Ἕτερα δὲ ἀντίγραφα οὕτως ἔχει : ἐν τοῖς κατωτάτω θεὶς ἔργα αὐτοῦ (= A εν θεεβουλαθωθ εις ερ. αυτ. BC cf. supra.) *Vat. gr.* 749 fol. 207 et *Comitolus* p. 474 = OLYMPIODORI, *P. Jung* p. 531 (Anonymus).

22. XXXVIII — 8 Τινὰ μέντοι τῶν ἀντιγράφων ἀντὶ τοῦ, ὅτε ἐμαίμασσεν, ὅτε ἐμαιοῦτο ἔχει (= εμεουτο A εμαιμασσεν BS^c.a C) *Vat. gr.* 749 om., *Comitolus* p. 485 = CHRYSOSTOMI (1). *P. Jung* p. 543 (Anonymus).

23. XXXIX — 22 καθ' ἕτερα δὲ τῶν ἀντιγράφων : συναντῶν βασιλεῖ καταγελᾷ (= BSC βελει AS^c.c) *Vat. gr.* om. *P. Jung* p. 562 et *Comitolus* p. 500 (Anonymus).

(1) Ce texte ne se trouve pas non plus dans le commentaire de Chrysostome.

Ces divers rapprochements, suffisent croyons-nous, à établir que nous avons dans le *cod. Alexandrinus* un texte de Job relativement très ferme et très répandu; en d'autres termes, que nous sommes probablement en présence de l'une des grandes recensions.

Peut-on arriver à identifier cette recension avec quelque vraisemblance? c'est la question à laquelle nous voudrions maintenant essayer de répondre.

CHAPITRE II.

Le texte du Cod. A est-il lucianique?

Dans les *Prolegomena* à son édition de l'Ancien Testament faite d'après le *Codex Alexandrinus* (1), Grabe avait cru reconnaître dans le texte de Job du cod. A, la recension de Lucien. Il avait, en effet, remarqué qu'en plus des additions hexaplaires, ce ms. présente des variantes qui ne se retrouvent ni dans les autres mss., ni chez les anciens Pères (2). Comparant ces variantes avec les citations des PP. Alexandrins, il n'y trouva pas de parenté; ce ne devait donc pas être le texte d'Hésychius, d'où l'hypothèse que le cod. A représentait la recension de Lucien ; et cette hypothèse devint pour lui une certitude lorsqu'il eut constaté l'accord des variantes de A. avec les citations de St Jean Chrysostome.

---

(1) ΤΗΣ ΠΑΛΑΙΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ *Tom. Δ' ex cod. Alexandrino* ed. J. E. Grabe, Londres 1709.

(2) Ceterum liber Jobi non modo origenianis supplementis in ms. Alexandrino perinde ut in reliquis editis ac manuscriptis, quos vidi codicibus est auctus, sed in eo etiam commata ac verba quædam hinc inde sunt mutata; adeo ut primaevam τῶν ό versionem haud puram nobis dederit codicis Alexandrini scriba. Id quod non solum ex collatione cum dicta hexaplis editionis versione, sed et allegationibus quibusdam priscorum Patrum perspicitur, quorum unum eumdemque antiquissimum modo adducam Clementen Romanum etc. Op. cit. c. I, § 7.

C'était peut-être conclure un peu vite. En effet, il n'avait pas vu le texte des autres PP. d'Antioche ; quant à St J. Chrysostome, les citations qu'il en avait vues étaient relativement fort peu nombreuses ; elles ne sont pas toujours constantes et Grabe lui-même reconnaît que parfois elles se rapprochent plus du type de l'Edition Romaine que de A (1).

Toutefois, nous croyons qu'il avait vu juste et que la comparaison avec les documents que nous avons analysés plus haut ne peut que confirmer son hypothèse.

1. Tout d'abord l'*Anonymus*. C'est celui qui est le moins bien déterminé et identifié, mais nous en savons assez pour le considérer comme représentant probablement le texte de Lucien. Le nom de Lucien était très célèbre chez les Ariens qui aimaient à s'appeler συλλουκιανισταί (2) ; on peut donc s'attendre assez naturellement à rencontrer dans un ouvrage nettement arien la recension du martyr Lucien ; et de fait, nous y lisons un passage que nous croyons utile de reproduire et d'où il appert que l'auteur était plein de vénération pour Lucien, et par conséquent, la présomption que le texte grec suivi était celui qu'il avait revisé n'est pas dénuée de fondement.

L'*Anonymus* voit en Job le type des martyrs, dont il rappelle les souffrances, et après en avoir fait un éloge général, il a pour Lucien une mention toute spéciale :

---

(1) Sunt, fateor, alia quædam Jobi commata a Chrysostomo juxta Romanae Editionis tenorem ab Alexandrino diversum hinc inde allegata ; sed ex iis nihil aliud colligere licet quam utroque eum exemplari usum esse : id quod jam in uno atque altero loco recitato observavimus. Op. cit. ibidem § 8. L'Edition Sixtine de 1587 à laquelle Grabe fait ici allusion était basée en général sur le cod. B.

(2) H. B. Swete, *Introduction*, p. 85 et A. Harnack, *Geschichte der Altchrist. Litteratur*, 2. hälfte, p. 527 suiv.

« Ob hoc rasit (Job) testa, ut sanctorum martyrum demonstraret figuram, qui post universas plagas atque dolores, post universa supplicia atque tormenta, rasi atque ungulis confossi sunt pro augmento dolorum omnium. Sic et beatus Job post nimios dolores qui in corpore erant, extra corpus testa rasit sua vulnera, ut omnibus Deum timentibus patientiae atque tolerantiae in perpetuo traderet formam : ut omnes dolores atque plagas sive in corpore sive extra corpus, sive detrimenti atque languoris cum gratiarum actionibus sustinentes accipiant a Deo aeternae gloriae remunerationem atque immarcescibilium coronarum expectent retributionem a Deo. Quod autem secundum ipsam historiam testis lacerati atque pernecati fuerint sancti martyres, manifestum est atque irrefutabile. Nam post universa tormenta recludentes eos in carceres, et testas pollinas in eis sternentes, et per quatuor partes eos impii ipsi extendentes crudeli morte eos pernecabant. Ita consummatus est beatus atque gloriosus Lucianus, lucidus vita, lucidus et fide, lucidus etiam tolerantiae consummatione. Ob hoc enim Lucianus cognominatus est, tanquam lucidus, aut proprio lumine sibi fulgens, aut aliis lucens. Hic namque beatus duodecim diebus supra testas pollinas extensus, tertia decima die est consummatus, aliique innumeri sancti martyres eodem modo mortem transeuntes consummati sunt. Horum omnium typum gerens Job, accepit testam ut raderet etc. (1) ».

(1) MIGNE, PG, t. XVII, col. 470-471.

Il semble à première vue que ce texte n'est pas traduit du grec ; le jeu de mots Lucianus = lucidus paraît, en effet, dénoter un rédacteur latin ; pour des raisons similaires, Erasme avait rejeté l'origine grecque de l'*Anonymus*, mais D. Huet n'accepte pas cette conclusion (α), principale-

(α) MIGNE, PG, t. XVII, col. 1274.

2. Julien, qui fut évêque d'Halicarnasse en Asie-Mineure, se présente aussi, naturellement, comme devant employer le texte biblique reçu dans ces milieux. En de multiples endroits, il mentionne l'opinion des Syri (1), témoignant par là qu'il se fait l'écho de leur tradition exégétique, et surtout, il avoue en termes exprès avoir recueilli sur un point d'exégèse l'enseignement du martyr Lucien. C'est à propos de l'explication de Job II 9-10 ; après avoir lui-même interprété le passage il ajoute :

« Accepi etiam aliam intelligentiam a sanctis viris de beati Job uxore, quam Luciani martyris, cui Christus carus fuit esse dicebant eamque oblivione obruendam non judicavi. Dicebant illi, ut beatus Lucianus explanans dicebat, hominem Dei Job » etc. (2).

Toutefois, il y a une autre hypothèse possible, c'est que Julien ait composé son commentaire à Alexandrie et se soit servi à cette fin du texte égyptien. L'incertitude que l'on pourrait éprouver de ce chef est cependant notablement atténuée par le fait de la concordance avec le texte des autres documents.

---

ment à cause de l'assertion formelle du prologue (α) qu'il est difficile d'écarter, et il explique par des licences de traduction les textes sur lesquels Erasme s'était basé. Le texte que nous venons de citer peut très bien avoir eu un original grec, le verbe λευκαίνω, par exemple, a un radical assez ressemblant à Λουκιανός pour que le rédacteur grec se soit permis d'interpréter λουκιανός = λευκός, mot que le traducteur latin aura pu rendre par lucidus. Ce serait un cas d'étymologie fantaisiste qui serait loin d'être isolé, surtout à cette époque.

(α) Migne, PG, t. XVII, col. 371-372. « Haec a nobis ideo praemissa sunt, quia cognovimus vel potius legimus hunc qui in manibus est beati Job librum, aliquos de Graeco in Latinum non Latino vertisse sermone, et quia valde satis ab interpretis officio discreparunt etc. »

(1) Cf. Usener, *Aus Julian von Halikarnass* dans *Rheinisches Museum für Philologie*, N. S. LV (1900) p. 322-323.

(2) C'est à tort que Harnack rapporte ce texte à l'*Anonymus in Job* qui contient l'autre témoignage sur le martyr Lucien. (Cf. *Geschichte der altchrist. Litteratur*, 2. Hälfte p. 529.

3. Quant à St Jean Chrysostome, il est généralement considéré comme l'un des meilleurs représentants du texte biblique de Lucien, si bien que si l'authenticité de l'ἑρμηνεία εἰς τὸν μακάριον Ἰώβ était définitivement établie, la question du caractère lucianique de A serait à peu près tranchée.

Je dis : à peu près; car il resterait encore une hypothèse, c'est que nous ayons dans les manuscrits de Chrysostome et de Julien des textes bibliques qu'eux n'ont jamais lus, en d'autres termes, que le texte biblique ait une histoire indépendante de celle du commentaire qui l'encadre.

Et ce n'est pas là une hypothèse métaphysique ; cela arrivait fréquemment dans les chaînes (1). M. D. Serruys (2) a constaté un fait analogue pour un texte de St Cyrille d'Alexandrie et nous avons relevé dans la liste des principales variantes de Job, plusieurs leçons où il est clair que Julien et Chrysostome ont commenté parfois des textes que l'on retrouve dans des manuscrits autres que ceux qui ont fourni le texte cité. Les citations ont-elles donc été systématiquement revues ? La seule façon de résoudre le problème est de parcourir attentivement toutes les scolies pour voir si le désaccord est profond et général. Mais ici, nouvelle difficulté, car il arrive fréquemment, surtout chez Chrysostome, qu'une longue citation ne soit commentée que par une scolie très brève, et même là où l'explication est plus développée, elle peut n'infirmer ni ne confirmer le texte d'abord cité.

Cependant on peut relever un certain nombre de passages où Julien commente un texte évidemment de même

(1) Cf. Hanz Lietzmann, *Catenen*, p. 10. Fribourg-en-Br. 1897.

(2) D. Serruys, *Un « codex » sur papyrus de St Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue de Philologie*, 1910, p. 101-117 « entre l'époque de notre papyrus (VIe s.) et l'époque byzantine, les citations de notre auteur ont été fortement rajeunies ».

aspect que celui du cod. A. Plusieurs d'entre eux appartiennent même aux variantes distinctives de A. Ce sont notamment I, 21 εις τους αιωνας ; XIX, 33 δυειν δε μοι χρια ; XI, 20 παρ'αυτω σοφια και δυναμις ; et surtout le doublet de XXXIII, 31 υπολαβων δε Ελιους λεγει ακουσατε μου etc... et à la fin du livre XLII, 17ᵉ θαιμαν υιος Ελιφαζ ηγεμων της Ιδουμαιας etc.

Quoique moins fréquentes chez Chrysostome, on trouve aussi des confirmations positives de variantes remarquables.

I, 1 l'ordre des épithètes αμεμπτος, δικαιος, αληθινος est gardé dans le commentaire, de même I, 12 δεδωκα ; I, 21 εις τους αιωνας ; II, 6 διατηρησον ; XII, 12 σοφια ευρισκεται ; XIII, 2 γε νεωτερος υμων ; XIX, 8 ατραπους.

Il est donc certain que dans un certain nombre de cas au moins le texte de Julien et de Chrysostome étaient du même type que celui du cod. A.

Pour l'explication des divergences de leçons, deux hypothèses sont possibles ; ou bien les scribes auront plus ou moins déformé le texte qu'ils copiaient et cela probablement sous l'influence d'un texte qui leur était plus familier ; ou bien, les auteurs eux-mêmes se seront servis d'exemplaires appartenant à des familles diverses ; c'est à cette dernière explication que Grabe a eu recours pour expliquer les divergences des *citations* de Job, qu'il avait relevées dans les œuvres de Chrysostome.

Ce phénomène se constate encore ailleurs, notamment dans le commentaire de Chrysostome sur Isaïe (1) et chez

(1) En voici un cas curieux : Dans Isaïe I 29 BASQΓ lisent en somme και ησχυνθησαν επι τοις κηποις α επεθυμησαν, tandis que Qᵐᵍ lit και ησχυνθησαν επι τοις γλυπτοις αυτων εφ' οις αυτοι εποιησαν. Or dans deux citations du même verset, Chrysostome reproduit successivement les deux leçons (cf. MIGNE PG, t. LVI, col. 26).

Théodoret (1) ; il demanderait d'être observé de plus près.

4. Il nous reste encore à dire un mot du lucianisme des notes marginales du *cod. legionensis* ; à strictement parler, comme nous n'avons pas de raisons a priori de considérer ces notes comme représentant le texte de Lucien, leur caractère lucianique ne peut s'inférer que de la concordance de ce texte avec les témoins que nous pouvons, pour d'autres raisons, considérer comme tels, et le fait de savoir si elles appartiennent à cette recension dépend donc du bien fondé des raisons que nous avons apportées en faveur du caractère lucianique du texte de A.

Cependant nous trouvons ici même une confirmation indépendante de cette hypothèse ; en effet, pour les Rois, ces notes représentent incontestablement le texte de Lucien ; Vercellone (2) l'avait déjà remarqué et Rahlfs (3) s'est prononcé catégoriquement dans ce sens. Le fait de trouver à la base cette de version, un texte bien identifié pour un des livres qu'elle contient, nous autorise non pas à conclure, mais à présumer que nous aurons le même texte dans les livres voisins. De plus, S. Berger (4) considère ces notes comme des extraits d'une ancienne version latine antérieure à St Jerôme que ce dernier aurait mise

(1) Cf. E. Grosse-Brauckmann, *Der Psaltertext bei Theodoret*, (Mitteilungen des Septuaginta- Unternehmens der könig. Gesell. der Wiss. zu Göttingen. Heft 3.) In-8°, p. 71-100 Berlin, Weidmann 1911 « Le texte commenté par l'évêque de Cyr n'est pas toujours celui qu'on lit dans ses éditions imprimées, ni même dans ses meilleurs manuscrits. » *Revue Biblique*, N. S, 9e Année, avril 1912, p. 314.

(2) Vercellone, *Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum*, vol. II p. 436.

(3) A. Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher*, p. 158. (Septuaginta-Studien, 3. Heft) « Die am Rande dieser Handschrift angeführten Lesarten gehen trotz vieler Freiheiten und Ungenauigheiten der Übersetzung in der Hauptsache ganz unverkennbar auf L. zurück ».

(4) *Notices et Extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, t. 34, 2, p. 137.

à la base de sa traduction ; si l'on préfère cette opinion à celle de Burkitt (1) — d'après laquelle, ces notes ne représenteraient pas une ancienne version, mais auraient été traduites directement du grec par l'annotateur — il faut assez naturellement s'attendre à y trouver des coïncidences avec le texte de Lucien, car on sait que l'élément lucianique n'est pas rare dans l'Ancienne Latine (2).

Il y a là, en tout cas, des concordances et des coïncidences (3) très curieuses, qui s'expliquent très bien dans l'hypothèse qu'avait émise Grabe et d'après laquelle le cod. A contiendrait la recension lucianique du livre de Job.

CHAPITRE III.

Caractère de la recension.

Il n'entre pas dans nos intentions d'analyser maintenant par le menu les particularités de cette recension, telle qu'on la retrouve dans le livre de Job ; nous avons cependant constaté certains faits que nous exposons brièvement, à l'effet de voir si les traits que nous y relevons concordent avec ceux que nous savons par ailleurs être propres à Lucien.

1. Lucien s'est servi pour le livre de Job, du texte hexaplaire, soit que les mss. dont il disposait aient déjà comporté les additions hexaplaires, soit que lui-même les y ait introduites. Il est, en effet, relativement aisé de reconstituer le texte anteorigénien du livre de Job et de déterminer les versets qu'Origène introduisit dans le texte

(1) *The Old Latin and the Itala*, p. 10 et 34.

(2) Cf. Swete, *Introduction*, p. 93.

(3) Remarquons aussi que S^c.a qui suit assez fidèlement A, représente dans les Psaumes la recension lucianique (Rahlfs, *Der Text des Septuag. Psalt.* p. 57.)

primitif des LXX (1) ; or nous retrouvons tous ces versets dans les témoins du texte lucianique et, sauf de rares exceptions, ces versets ont la même teneur dans le texte A que dans le groupe BS. Dans les Psaumes (2), le texte de Lucien est également hexaplaire, tandis que dans le livre des Rois (3), il a conservé un texte grec préhexaplaire.

2. Si nous faisons abstraction de ces versets hexaplarisés, quelle est la relation du texte de Lucien avec le texte primitif ?

Les citations des Pères des premiers siècles ne sont malheureusement pas nombreuses et pour Clément d'Alexandrie nous n'avons pas sous la main le travail de M. O. Stählin (4). Le moyen le plus facile est de comparer le texte de Lucien avec la version copte-sahidique qui, nous ayant conservé le texte préhexaplaire, doit refléter assez fidèlement la physionomie du texte égyptien des LXX avant Origène.

Peut-être qu'alors déjà le texte courant en Egypte était différent du texte primitif des LXX, mais c'est là un problème qu'il est pour le moment impossible d'élucider. En supposant provisoirement et hypothétiquement que le texte préhexaplaire des LXX ait été conservé relativement pur, nous arrivons par comparaison, à ce résultat, que dans de multiples leçons, la recension de A nous a gardé un texte plus voisin de l'original que ne l'est le texte de BS.

---

(1) Cf. Beer, *Textkritische Studien zum Buche Job*, ZATW. 1896 p. 297-314 ; 1897 p 97-122 ; 1898 p. 257-286. *Id. Der Text des Buches Hiob*, Marburg 1897.

(2) A. Rahlfs, *Der Text des Septuaginta Psalters*, p. 231.

(3) A. Rahlfs, *Lucians Recenzion des Königsbücher*, p. 290 : L's Grundlage ist ein alter vorhexaplarischer G. Text.

(4) O. Stählin, *Clemens Alex. und die Septuaginta*, Nürnberg 1901.

Il suffira pour s'en convaincre de parcourir le tableau suivant (1) :

I — 6 περιελθων την γην και εμπεριπατησας την υπ'ουρανον A Fl Par = ⲁϥⲕⲧⲉ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲉϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲛϩⲏⲧϥ om. totum BS.
II — 9 περιερχομενη AS^{c.a} Fl Par = ⲉⲓⲕⲏⲩ om. περιερχ. BS*.
— 12 επι τας κεφαλας αυτων A Fl Par = ⲉϫⲛ ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ om. totum BSC.
III — 24 μοι ηκει AC Fl Par = ⲉⲓ ⲛⲁⲓ om. μοι BS.
VI — 7 η ψυχη AS^{c.a} Fl Par = ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ οργη BS* ευχη C.
VII — 20 σοι πραξαι AS Fl Par = ⲣ ⲛⲁⲕ om. σοι B.
IX — 3 χειλεων A Fl Par = ⲛⲉϥⲥⲡⲟⲧⲟⲩ χιλιων BS. — 7 μη ανατελλει A Fl Par = ⲙⲛⲣϣⲁ om. μη ανατελλει BS. — om κατα δε αγγελων αυτου σκολιον τι επενοησεν A Fl Par Sahid.; leg. hunc vers. BS. — 31 στολη μου A Fl Par = ⲧⲁⲥⲧⲟⲗⲏ om. μου BS.
X — 20 χρονος του βιου μου A Fl Par = ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲁⲁϩⲉ ο βιος του χρονου μου BSC.
XI — 7 μη A Fl Par = ⲙⲏ η BSC. — 16 των κοπων σου A Fl Par = ⲛⲛⲉⲕϩⲓⲥⲉ τον κοπον om. σου BSC.
XIII — 14 εν χερσιν μου AS (nisi om. μου) Fl Par = ϩⲛ ⲛⲁϭⲓϫ εν χειρι B — 28 οι παλαιουνται A Fl Par = ⲛⲁⲓ ⲉϣⲁⲩϩⲓⲧⲉ ο παλαιουται BSC.
XV — 21 τοτε ηξει A Fl Par = ⲧⲟⲧⲉ ϥⲛⲁ ... om. τοτε BSC.
— 28 εκεινος AS^{c.a} Fl Par = ⲛⲏ εκεινοι BS*C.
XVII — 2 ποιησω AS^{c.c} Fl Par = ⲛⲧⲁïⲣ ποιησας BS^{c.a}C.
XVIII — 14 αναγκη και A Fl Par = ⲙⲛ om. και BSC.
XIX — 24 η εν πετραις εγγλυφηναι ASB^{a.b} = ⲏ ⲛⲥⲉϣⲧϣⲱⲧⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲉⲧⲣⲁ om. totum B. — 27 οι οφθαλμοι A Fl Par = ⲛⲁⲃⲁⲗ ο οφθαλμος BSC
XX — 19 αδυνατων AS^{c.a}C Fl Par = ⲛϭⲱⲃ δυνατων BS*. — 25 μη περιπατησαι A Fl = ⲛⲛⲉ ⲙⲟⲟϣⲉ om. μη BSC Par

(1) Pour le texte copte-sahidique de Job, consulter A. Ciasca. *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*, t. II, p. 1 svv., Rome 1889.

— 26 ασβεστον AS^c.a mg Fl Par = ⲉⲙⲉϥⲱϣⲙ ακαυστον BS^c.a C.

XXI — 3 βαστασατε A Fl Par = ϥⲉⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ αρατε BSC.

XXIII — 8 εαν γαρ πορευθω A Fl Par = ⲉⲣϣⲁⲛⲡⲱϩ εις γαρ ... πορευσομαι = BS (1).

XXIV — 5 πραξει AS Fl Par (nisi πραξιν) = ⲙⲡⲉⲩϩⲱⲃ ταξιν BC.

XXVII — 2 ο κυριος ASC Fl Par = ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ο θεος B.

XXVIII — 23 ο κυριος AS^c.a C Fl Par = ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ο θεος BS*.

XXIX — 4 ο κυριος AS^c.a C Fl Par = ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ο θεος BS*.

XXX — 31 εις πενθος A Fl Par = ⲉⲩϩⲏⲃⲉ εις παθος BSC.

XXXI — 23 κυριου ASC Fl Par = ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ om. κυριου B.

XXXII — 2 Ραμα A Par = ϩⲣⲁⲙⲁ (2) Ραμ BS Αραμ C Fl. — 11 ερω γαρ υμων AS^c.a C Fl Par = ϯⲛⲁϣⲁϫⲉ ⲅⲁⲣ om. ερω γαρ BS*. — 19 γεμων A Fl Par = ⲉϥⲙⲏϩ Ζεων BSC Par.

XXXIII — 13 εν παντι A Fl Par = ϩⲛ ⲛⲓⲙ παν om. εν BSC.

XXXIV — 2 ενωτιζεσθε το καλον AS^c.a C Fl Par = ⲛϫⲓⲥⲙⲏ ⲉⲛⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ om. το καλον BS*.

XXXV — 3 η ερεις τι ποιησω αμαρτων AS^c.a C Fl Par = ⲏ ⲉⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲛⲟⲃⲉ ⲛⲧⲁⲓⲁⲁϥ om. totum BS*.

XXXVI — 18 ηξει A Par = ⲛⲏⲩ εσται BS. — 19 αλλα φυλαξαι μη πραξης ανομα A Par = ⲁⲗⲗⲁ ϩⲁⲣⲉϩ ⲙⲡⲣⲉⲓⲣⲉ ⲛⲛⲉⲧⲉⲙⲉϣϣⲉ om. totum sed legunt in v. 21 BS (3).

XXXVIII — 31 Πλειαδος εγνως A Fl Par = ⲁⲛⲉⲓⲙⲉ .... ⲡⲧϭⲓⲙⲙⲟⲩⲧ om. εγνως BS.

XXXIX — 1 om. ει εγνως καιρον τοκετου τραγελαφων πετρας A Fl Par ; Sah. etiam om. ; leg. hunc vers. BS.

(1) Le cod. sahid. IC également préorigénien, suit ici BS et lit : ⲉⲓⲛⲁⲡⲱϩ.

(2) Ciasca lit ⲛϩⲣⲁⲙⲁⲛ mais le dernier ⲛ se rapporte probablement au mot suivant ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲛⲧⲁⲩⲥⲓⲧⲏⲥ, il est donc préférable de lire : ⲛϩⲣⲁⲙⲁ ⲛⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲛⲧⲁⲩⲥⲓⲧⲏⲥ.

(3) Nous croyons que cette traduction ⲛⲛⲉⲧⲉⲙⲉϣϣⲉ représente plutôt la leçon ανομα (A) ; mais comme le copte omet les versets 19c, 20, 21b et 22a, il est cependant difficile de dire à quel verset ce stiche était rattaché.

XL — 27 και μηκετι γινεσθω AS$^{c.a}$ Par = ⲉⲧⲙⲧⲣⲉϥⲥⲱⲧ ⲉϣⲱⲡⲉ om. totum BS*.

XLI — 1 ουχ εορακας αυτον AS$^{c.a}$C Par = ⲙⲡⲉⲕⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ om totum BS*. — 18 ωσπερ αχ. AS$^{c.a}$ Par (nisi -ρον) = ⲛⲑⲉ om. ωσπερ BS*C. — 19 ως χορ. AC Par = ⲛⲑⲉ om. ως BS.

XLII — 7 δυο φιλοι ASC Par = ϣⲃⲏⲣ ⲥⲛⲁⲩ om. δυο B. — 16 τεσσαρακοντα οκτω AS$^{c.a}$C Par (?) = ϩⲙⲉϣⲙⲏⲛ om. οκτω BS*.

Dans Clément Romain (1), on relève aussi des leçons communes à ce Père et au texte du type A.

IV — 17 εναντι κυριου] AS Fl Par εναντιον του κυριου B. — 19 εα δε οι] A Fl Par (nisi omnes τους) τους δε om. εα BS. — 20 εως] AS Fl Par μεχρι B. — 21 ετελευτησαν] A Fl Par εξηρανθησαν BS.

V — 19 ουχ αφεται σου] A Fl Par ου μη αφηται σου BS (nisi σου αφητ.).

Nous nous bornons pour le moment à la comparaison avec le texte de ce seul Père.

Il est assez évident, semble-t-il, que dans bien des leçons le texte de Lucien doit avoir gardé un texte plus ancien que celui de BS.

3. Lucien a-t-il, dans Job, fait des corrections d'après l'hébreu ?

Il est incontestable que son texte, dans plusieurs leçons, se rapproche plus de l'hébreu que celui du groupe BS ; et cela, dans des passages où le copte-sahidique est d'accord avec BS, c'est-à-dire que ces leçons de Lucien ne sont probablement pas celles du texte primitif des LXX.

(1) *Opera Patrum Apostolicorum*, ed. F. X. Funk, t. I, pp. 60 sqq., Tubingue, 1887.

I — 15 εν στοματι μαχαιρας A = לְפִי־חָרֶב (εν μαχαιραις BS).
II — 8 και αυτος εκαθητο A = וְהוּא יֹשֵׁב (om. αυτος BS).
— 13 προς αυτον λογον A = אֵלָיו דָּבָר (om totum BS).
III — 4 η ημερα εκεινη A = הַיּוֹם הַהוּא (η νυξ εκεινη BS).
— 23 ου η οδος απεκρυβη A = אֲשֶׁר־דַּרְכּוֹ נִסְתָּרָה (om. totum BS).

V — 21 וְלֹא תִירָא מִשּׁוֹד כִּי יָבוֹא : לְשׁוֹד déjà traduit par le verset, και ου μη φοβηθης απο κακων ερχομενων reçoit dans le type A, outre cette première version qui est conservée, une seconde traduction qui serre le texte de plus près : και ου φοβηθηση απο ταλαιπωριας οτι ελευσεται ταλαιπωρια. Le copte n'a pas ce doublet, il a lu seulement la première version.

— 22 De même וּמֵחַיַּת הָאָרֶץ est traduit dans les mss. du type B et dans le copte par θηριων αγριων. Lucien y ajoute της γης qui rend plus matériellement l'hébreu.

— 23 כִּי־עִם אַבְנֵי הַשָּׂדֶה בְרִיתֶךָ n'est lu que par le groupe A qui retraduit en outre les versets 23-24, sauf à conserver la première traduction et à créer ainsi un nouveau doublet. Voici en effet le texte de A : θηρες γαρ αγριοι ειρηνευσουσιν σοι οτι μετα των λιθων του αγρου η διαθηκη σου και τα θηρια του αγρου ειρηνευσει σοι και γνωση οτι εν ειρηνη το σπερμα σου και επισκοπη της ευπρεπειας σου και ου μη αμαρτης, ειτα γνωση οτι ειρηνευσει σου ο οικος η δε διαιτα της σκηνης σου ου μη αμαρτη. Julien d'Halicarnasse a, à peu près, le même texte sauf qu'il omet και τα θηρια του αγρου ειρηνευσει σοι, c'est-à-dire le stiche où le doublet est le plus évident ; il a en plus avec Fl, une autre variante importante : au lieu de σπερμα, ils lisent σκηνωμα ce qui est probablement la leçon originale. La leçon σπερμα du cod. A a été sans doute introduite sous l'influence du mot σπερμα qui arrive au verset suivant.

Clément Romain cite tout au long les versets V, 22-24.

Sa citation est complètement d'accord avec le texte de B et la version sahidique, nouvelle preuve que c'est ici le groupe A qui a remanié les LXX.

XXVII — 12 δη παντες υμεις εορακατε δια τι δε κενα etc. A = הֵן־אַתֶּם כֻּלְּכֶם חֲזִיתֶם וְלָמָּה־זֶּה הֶבֶל etc. (ιδου παντες οιδατε οτι κενα κενοις etc. BS).

On pourrait multiplier les exemples. A rapprocher de l'hébreu notamment les variantes de A de XIV, 12; XVI, 17; XIX, 8; XIX, 15; XXX, 31; XXXII, 11; XXXIV, 22; XXXVII, 17.

Or on sait par ailleurs que Lucien corrigeait son texte d'après l'hébreu. Rahlfs l'a établi et pour le texte lucianique des Psaumes (1) et pour celui des Rois (2); il y a noté la présence de doublets et la substitution de synonymes (3); tandis que Driver (4) a reconnu que ces phénomènes sont aussi des caractéristiques de la recension lucianique pour les livres de Samuel.

Mais de savoir s'il s'est servi du texte original ou de l'une ou l'autre des versions sœurs, c'est là un problème que nous n'oserions trancher ; car nous n'avons que très rarement les textes correspondants d'Aquila Symmaque et Théodotion. Ces corrections sont au reste peu nombreuses, car il ne faut pas considérer comme retouchés d'après l'hébreu quelques versets qui sont omis par B et parfois par S, bien qu'ayant probablement fait partie du texte primitif des LXX. La preuve en est qu'on les lit dans le copte, ce sont, par exemple :

---

(1) *Der Text des Septuaginta-Psalters*, p. 236 : L. hat einen Text der vielleicht schon von Haus aus von den übrigen abwich nach M korrigiert und in manchen Einzelheiten frei bearbeitet.

(2) *Lucians Rezension der Königsbucher*, p. 172 svv. et 239 svv.

(3) *Ibid.* p. 192, 283 et *Der Text des Septuag. Psalt.* p. 231.

(4) *Notes on the Heb. text of the Books of Samuel*, p. LI svv.

XIX — 24 η εν πετραις εγγλυφηναι.
XXVII — 14 οι δε περιοντες αυτου εν θανατω τελευτησουσιν.
XXX — 5 οι και ριζας ξυλων εμασωντο υπο λιμου μεγαλου.
XXXII — 11 ερω γαρ.
XXXV — 3 η ερεις τι ποιησω αμαρτων.
XL — 32 και μηκετι γινεσθω.
XLI — 1 ουχ εορακας αυτον.
XLII — 7 δυο φιλ.

4. Dans d'autres versets très nombreux, les additions ajoutées par Lucien ne se retrouvent pas dans l'hébreu, mais elles ont pour but d'expliquer, de compléter la pensée ou l'expression.

Et ce souci se manifeste de diverses façons, soit en déterminant ou répétant le sujet, soit en ajoutant le pronom possessif, souvent omis dans le groupe BS, ou un verbe, une circonstance, une détermination attendue naturellement et qui précise la pensée. Par exemple :

I — 16 Πυρ επεσεν εκ του ουρανου [+ επι την γην]. — 18 παρα [+ τω υιω σου] τω αδελφω αυτων etc. — 20 ουτως [+ ακουσας] Ιωβ αναστας etc.
V — 17 ον ηλεγξεν ο κυριος [+ επι της γης].
VI — 29 καθισατε δη και μη ειη αδικον [+ εν κρισι].
IX — 35 ου γαρ ουτω συνεπισταμαι [+ εμαυτω αδικον].
XII — 2 Ειτα υμεις εστε ανθρωποι [+ μονοι].
XIII — 8 υμεις δε αυτοι κριται γενεσθε [+ καλως γε λαλουντες].
XV — 27 [+ αινος δε αυτου υβρις].
XX — 15 εξ οικιας αυτου εξελκυσει αυτον αγγελος [+ θανατου].
XXI — 26 ομοθυμαδον δε [+ οι υιοι αυτου].

Nous pourrions prolonger cette liste de beaucoup ; mais ces quelques exemples suffiront à faire reconnaître ici encore la manière de Lucien (1).

---

(1) Cf. Rahlfs, *Lucians Rezension des Königsbücher*, p. 180 et 282. « Änderungen zur Erleichterung des Verständnisses » et *Der Text des Septuag.-Psal.* p. 231. Note 2.

5. Se rattachant à cette même catégorie de corrections, on peut signaler toute une série de leçons où l'on voit clairement que le correcteur s'est laissé influencer par des textes parallèles.

Par exemple :

I — 20 διερρηξεν τα ιματια αυτου, και εκειρατο την κομην της κεφαλης [+ αυτου και κατεπασατο γην επι της κεφαλης αυτου]. Ce dernier membre ne se lit ni dans l'hébreu, ni dans le copte, ni dans le groupe BS, mais le texte hébreu suivi par le copte et par A, comporte au II, 12 : ρηξαντες εκαστος την εαυτου στολην και καταπασαμενοι γην επι τας κεφαλας αυτων, d'où il semble bien que le correcteur de I, 20 aura tiré son stiche supplémentaire.

I — 21 ειη το ονομα κυριου ευλογημενον [+ εις τους αιωνας]. εις τους αιωνας ne se rencontre que dans le texte lucianique. Le correcteur avait entendu trop souvent la même formule mais complétée par εις τους αιωνας pour résister à l'envie de l'ajouter ici ; cf. Daniel III, 57 suivants. Dans le texte cité par Julien, l'addition se présente dans la forme qu'elle a notamment au Ps. 112 ειη το ονομα κυριου ευλογημενον απο του νυν και εως του αιωνος, mais dans le scolie de ce verset il reprend la forme εις τους αιωνας.

— 22 ουχ ημαρτεν Ιωβ ουδεν εναντι κυριου [+ ουδε εν τοις χειλεσιν αυτου]. Ce membre omis par le texte original aura été ajouté sous l'influence du texte similaire du ch. II, 10 qui le comporte : ουχ ημαρτεν Ιωβ ουδε εν τοις χειλεσιν αυτου εναντιον του θεου.

II — 11 παρεγενοντο εκαστος εκ της ιδιας πολεως προς αυτον [+ του παρακαλεσαι και επικεψασθαι αυτον] = emprunt fait à la fin du même verset : Ελειφαζ... Βαλδαδ... Σωφαρ παρεγενοντο προς αυτον ομοθυμαδον του παρακαλεσαι και επικεψασθαι αυτον.

VII — 6 βιος μου εστιν ελαφροτερος δρομεως = le texte grec

primitif portait λαλιας à preuve la leçon du sahidique ; λαλιας aura été remplacé par δρομεως sous l'influence du IX, 25 : ο δε βιος μου εστιν ελαφροτερος δρομεως.

IX — 33 [+ δυειν δε μοι χρια] απαλλαξατω απ'εμου την ραβδον αυτου και ο φοβος αυτου μη με στροβειτω. Or au ch. XIII, 20, Job exprime de nouveau lamême pensée : δυειν δε μοι χρια, τοτε απο του προσωπου σου ου κρυβησομαι την χειρα σου αποσχου απ'εμου και ο φοβος σου μη με καταπλησσετω. Ce cas est aussi clair que possible, le verset δυειν δε μοι χρια a été évidemment répété en tête de IX, 33 pour la simple raison qu'on le trouvait au ch. XIII devant des versets similaires.

XI — 20 οφθαλμοι δε ασεβων τακησονται [+ παρ'αυτω γαρ σοφια και δυναμις]. Ce verset qui forme comme la conclusion de ce paragraphe est exactement le v. 13ª du chapitre suivant.

XII — 15 εν πολλω χρονω σοφια [+ ευρισκεται]. Influence probable de XXVIII où on lit deux fois (v. 12 et 20) : η δε σοφια ποθεν ευρεθη.

XIII — 2 και [+ γε νεωτερος υμων] ουκ ειμι ασυνετωτερος à rapprocher de XXXII, 6 où Eliu dit : Νεωτερος μεν ειμι εν χρονω, υμεις δε εστε πρεσβυτεροι, et de XV, 10.

XV — 14-15 O ουρανος δε ου καθαρος εναντιον αυτου [+ αστρα δε ουκ αμεμπτα] εα δε εβδελυγμενος και ακαθαρτος ανηρ πινων αδικιαν ισα ποτω. Il semble bien que l'addition αστρα δε ουκ αμεμπτα soit inspirée du ch. XXV, 5 où le même verset se rencontre dans un contexte semblable αστρα δε ουκ αμεμπτα εναντιον αυτου, εα δε, πας ανθρωπος σαπρια και υιος ανθρωπου σκωληξ. D'autre part, au même ch. XXV, au verset immédiatement précédent, on lit un développement évidemment emprunté à IX, 7 où la même idée avait déjà été exprimée : XXV, 4ᵇ sv. η τις αν αποκαθαρισαι εαυτον γεννητος γυναικος [+ ουδ' ανθρωπος ου καθαρος ο λεγων τω ηλιω μη ανατελλειν και ουκ ανατελλει] 5 σεληνην δε συντασσει και ουκ επιφαυσει αστρα δε ουκ

αμεμπτα etc. ; le v. 5[a] lui aura sans doute rappelé IX, 7 ο λεγων τω ηλιω μη ανατελλειν και ουκ ανατελλει κατα δε αστρων κατασφραγιζει dont il aura reproduit le premier stiche comme développement de XXV, 5[a].

Notons encore l'apostrophe à Job qui se trouve à la fin du premier discours d'Eliu XXXIII, 31-33 et auquel le correcteur a jugé bon d'adjoindre un petit prologue. Or cette addition est composée en grande partie d'éléments qui se lisent dans les ch. XXXIII et XXXIV.

XXXIII — 30 ινα η ψυχη αυτου εν φωτι αινη αυτον [+ Υπολαβων δε Ελιους λεγει ακουσατε μου σοφοι επισταμενοι ενωτιζεσθαι το καλον (= XXXIV, 1 et 2) οτι ειρηκεν Ιωβ ιδου ταυτα παντα εργαται ο ισχυρος οδους τρεις μετα ανδρος (= XXXIII, 29) του επιστρεψαι ψυχην αυτου εκ διαφθορας του φωτισαι αυτω εν φωτι ζωντων. Ce dernier verset est une nouvelle traduction du v. 30 dont Lucien avait déjà, du reste, inséré une première version après le verset 29.

Ces exemples que nous pourrions également multiplier suffiront, je crois, à mettre en lumière le procédé suivi dans le remaniement du texte, et qui est semblable à celui que Rahlfs (1) avait signalé pour le livre des Rois.

6. Enfin parmi les corrections purement grammaticales, on constate : 1° une préférence du recenseur pour la construction τὰ ζῶα τρέχει c'est-à-dire : le pluriel neutre régissant un verbe au singulier, tandis que le groupe BS ne distingue guère le pluriel neutre des autres pluriels :

XII, 7 αλλα δη επερωτησον τετραποδα εαν σοι ειπη (ειπωσιν BS) πετεινα τε ουρανου εαν σοι αναγγειλη (απαγγειλωσιν BS) etc. Il y a un certain nombre de ces corrections, mais il reste encore des exceptions, p. ex. XVI, 23 ετη δε αριθμητα ηκουσιν μοι = A (ηκασιν = BSC) etc.

(1) Cf. *Lucians Rezension* p. 174 et 250.

2° Les formes non contractes χαλκειαι de VI, 12 ; XL, 13 ; XLI, 6 sont remplacées dans A par les formes contractes χαλκαι ; de même παν (acc. sing.) est remplacé par la forme plus régulière παντα : XL, 6 παντα δε υβριστην A (παν BS). A remplace ελαφρωτερος par la forme plus correcte ελαφροτερος VII, 6 et IX, 25 (1).

3° Le recenseur semble aussi avoir voulu corriger l'emploi indiscret de la particule δε qu'il remplace parfois dans le second membre du verset par και.

P. ex. XXXIX, 11 πεποιθας δε επ'αυτω οτι πολλη η ισχυς αυτου και επαφησεις αυτω τα εργα σου = (επαφησεις δε BS).

— 12 πιστευσεις δε οτι αποδωσει σοι τον σπορον και εισοισει σου την αλωνα (εισοισει δε BS) etc. etc.

Ce genre de corrections qui dénote une tendance atticiste, cadre bien avec ce que Rahlfs a relevé dans le texte lucianique du livre des Rois : « Diese Änderungen sind grossenteils durch die Zeitströmung des Attizismus hervorgerufen. Aber Lucian ist keineswegs strenger Attizist, er hätte sonst sehr viel mehr ändern müssen, als er getan hat » (2).

4° Une tendance à remplacer le singulier collectif par le pluriel. P. ex. III, 6 εις ημερας ενιαυτων (ενιαυτου BSC).

V, 13 βουλας δε πολυπλοκων (βουλην δε BS).

XI, 9 μετρων A Fl Par (μετρου BSC).

XIV, 8 πετραις A Fl Par (πετρα BSC).

Parfois cependant le phénomène contraire se produit, c'est à dire que le correcteur met au singulier collectif un pluriel du groupe BS, p. ex. XII, 14 εαν κλειση κατα ανθρωπου (κατα ανθρωπων BS). Mais ces cas sont beaucoup plus rares ; au ch. XII, 14 le singulier a peut-être été substitué au pluriel à cause d'une correction d'après

---

(1) Cf. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, vol. I, p. 172 svv. et 182.

(2) *Lucians Rezension*, p. 281. Voir aussi O. Procksch, *Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten*, p. 87.

l'hébreu qui a le singulier ; d'ailleurs la correction s'imposait parfois dans le sens du singulier, p. ex. XV, 28 α εκεινος ητοιμασεν αλλοι etc. BSC ont ici un pluriel tout à fait anormal, car immédiatement avant et après ce verset, il est question du méchant et toujours au singulier.

3° Chaque fois que le correcteur a rencontré ειπα il l'a remplacé par l'aoriste second ειπον, p. ex. : XXIX, 18 ειπον δε η ηλικια μου etc. (ειπα δε BSC). XXXVIII, 11 ειπον δε αυτη μεχρι τουτου etc. (ειπα δε BSC).

Cette préférence pour l'aoriste 2d ειπον au lieu de ειπα se rencontre également chez Lucien (1).

Il ne serait pas sans intérêt de poursuivre par le menu cette analyse des caractères internes de la recension de Job, dont A est un des principaux témoins, mais les simples indications que nous avons données et les quelques rapprochements que nous avons faits suffisent à établir également de ce côté une présomption, que nous croyons fondée, en faveur du caractère lucianique de cette recension.

Nous pouvons donc résumer comme suit les conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

1) Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, le texte de Job du *cod. Alexandrinus* a été très répandu et se retrouve avec les mêmes leçons caractéristiques dans plusieurs témoins d'âge et d'origine divers, c'est-à-dire : dans l'*Anonymus in Job*, les commentaires de Julien d'Halicarnasse et de Chrysostome, les variantes marginales du *cod. legionensis* et, partiellement au moins, dans les ἕτερα ἀντίγραφα cités par Olympiodore.

2) Ce texte est très probablement la recension de Lucien, et cela à cause de la qualité des écrivains chez lesquels nous le retrouvons (2).

---

(1) *Lucians Rezension*, p. 177.

(2) Les citations de Theodoret — qui est avec St J. Chrysostome le meilleur représentant du texte lucianique — sont ici trop peu nombreuses

3) Quelques particularités de la recension que nous avons sommairement indiquées, à savoir, corrections d'après l'hébreu, doublets, remaniements d'après des passages parallèles, corrections destinées à éclaircir le sens ou compléter la phrase, tendances à l'atticisme, ces particularités, dis-je, cadrent bien avec ce que nous savons par ailleurs de la nature de la recension de Lucien et confirment par conséquent le caractère lucianique du texte de Job contenu dans le ms. A.

4) Les variantes marginales latines du *cod. legionensis* représentent donc pour le livre de Job également un texte grec lucianique.

Pendant que notre article était à l'impression, M. l'abbé Tisserant a publié un fragment important d'un ms. grec de Job (1). C'est une partie du n° 36 du fonds de Sainte-Croix à Jérusalem ; il est entièrement palimpseste, l'écriture inférieure — qui contient la copie de Job — est en belle onciale penchée et peut dater du VIII[e] s. Sachant que j'avais sur le métier une étude du texte des LXX de Job, M. Tisserant a voulu me laisser le sujet intact et s'est abstenu de discuter la question textuelle; c'est là un geste

---

pour nous permettre un contrôle efficace ; cependant il y en a quelques-unes qui sont du type A.

I — 1 om. τις] A, legunt reliqui. — 10 τα εσωθεν και τα εξωθεν] cf. p. 228.

IX — 8 επι θαλασσης ως επι εδαφους] A Fl Par, ως επ'εδαφους επι θαλασσης BS.

X — 8 εποιησαν με και επλασαν με] cf. p. 232. — 10 επηξας] A Fl Par ετυρωσας BSC. — 11 ενειρας με] A Fl Par με ενειρας BSC.

XII — 12 σοφια ευρισκεται] cf. p. 233 — μακρω και πολλω βιω est une combinaison des leçons des deux groupes A et B.

XXVII — 3 ρισι] Sc.aC Par ρημασιν A[a] ρινι BS* Fl. — 4 ου μη λαλησει το στομα μου αδικα] A cf. p. 236, Fl et Par cum B leg. ανομα.

XXXVIII — 7 εν φωνη] A om. εν BSC Fl Par ?

XL — 3 δικαιος αναφανης] A αναφαν. δικ. BS Fl Par.

On y constate même 4 fois l'accord de Theodoret et de A, là où ce dernier n'est pas suivi par les autres témoins du texte lucianique,

(1) *Un manuscrit palimpseste de Job* dans *Revue Biblique*, p. 481-503, octobre 1912.

d'extrême courtoisie pour lequel je le prie d'agréer mes vifs remerciements.

Le texte de ce nouveau ms. est en général du même type que A; il y a donc lieu de le classer parmi les témoins de la recension lucianique ; toutefois, il semble l'avoir quelque peu déflorée.

En effet, parmi les omissions qu'il présente vis-à-vis de A et que signale M. T., trois correspondent à des additions du groupe A Fl Par, qui ne se retrouvent pas dans BS ; ce sont celles que nous avons signalées : ch. II, 12, 15 et III, 2. Il faut aussi y ajouter la variante du ch. XV, 15 où A Fl Par lisent μεμφις (-φιν Par) après πιστευει, le ms. de Jérusalem omet μεμφις avec BSC.

Parmi les leçons de A que M. T. appelle fautives et qui sont inconnues à son fragment, il y a deux additions qui sont probablement recensionnelles ; car pour I, 6, A est appuyé par Fl et Par et pour II, 11, il est suivi partiellement par Par. Cela fait donc un total de 6 additions notables de A, qui appartiennent au texte original de la recension de Lucien et que le ms. de Sainte-Croix ne connaît pas.

Enfin, parmi les autres variantes de traduction où le palimpseste suit B, il y en a plusieurs où A est encore suivi par les autres témoins lucianiques.

Notamment : II, 11 πολεως A Fl Par χωρας B.
III, 21 θησαυρον A Fl Par θησαυρους B.
IX, 5 χειλεων A Fl Par χιλιων B.

Il semble donc bien que ce fragment ne constitue pour la recension lucianique qu'un témoin de second ordre.

L. Dieu.

ERRATA.

P. 225, note 6, au lieu de Marcien, lire : Julien.
P. 231, IV, 17, lire : εναντι κυριου AS Fl εναντιον του κυριου B.
P. 232, VI, 29 lire : (nisi ambo -σι).

LES
MANUSCRITS COPTES-SAHIDIQUES
DU « MONASTÈRE BLANC »

RECHERCHES SUR LES FRAGMENTS COMPLÉMENTAIRES DE LA COLLECTION BORGIA.

II. Les fragments des Évangiles (1).

Pour nos recherches sur les fragments des Évangiles, nous avons trouvé un guide précieux dans le trop modeste

---

(1) Les *Recherches sur les fragments de l'Ancien Testament* ont paru dans le *Muséon* de 1911. N. S. Vol. XII, fasc. 2-3. Aux fragments complémentaires de Borgia, mentionnés dans ce travail, il y a lieu d'ajouter les suivants :

Borgia I : un feuillet de la collection privée du Dr Sobhy, du Caire (communiqué par M. G. Horner), ϥϛ-ϥⲍ, *Gen.* XXVII, 31-46. La pagination ϥϛ-ϥⲍ correspond à celle de Borgia I dont le fo ⲣⲁ-ⲣⲃ, *Gen.* XXIX, 25-XXX, 11a est séparé de notre fragment par 46 versets, équivalant à trois feuillets de notre manuscrit.

Borgia III : a) British Museum, Or. 6954 (collection de fragments provenant des récents travaux de restauration du « Monastère Blanc »), no 82, *Gen.* XXVII, 22-25, 28-30, sans pagination (même écriture, mêmes majuscules, même ponctuation que Borgia III) ; b) Naples, Borgia CCLXIX, cinq feuillets cotés ⲡϛ-ϥⲃ, *Gen.* XXXI, 33-XXXIV, 25 publiés par Ciasca, T. I, p. 27-37 (mêmes ressemblances).

Borgia IV : Paris 130[5] fo 137, *Deut.* XXI, 5-12, 13-15, publié par M. von Lemm, *Sahidische Bibelfragmente*, III, *litt.* L, signalé à notre attention par M. Wessely, *Deutsche Literaturzeitung,* 1912, no 19, p. 1172. C'est un

éditeur de la *Coptic Version of the New Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic*. Vol. I-III. *The Gospels*. Oxford, 1911 [Rev. G. Horner]. Le *Register of the Fragments*, annexé au Vol. III, constitue, en effet, un important essai de classement, d'après l'ancienneté et les affinités paléographiques des fragments. Une autre annexe, les *Notes on the Fragments of Mss.*,

---

feuillet biblique égaré dans un volume catalogué sous le titre : *Œuvres de Schenoudi*; il correspond, pour l'écriture et les dimensions, aux feuillets de Borgia IV; on y rencontre des signes de lecture identiques à ceux de Leyde, Ins. 1, *Deut.* XVII, 5-14, fragment déjà identifié avec celui du Vatican.

Borgia : VI a) Un feuillet récemment acquis par M. Pierpont Morgan (communiqué par M. Hyvernat) *Lev.* XV, 1-25a; il précède immédiatement le f° ⲗ̄ⲑ̄-ⲙ̄ de Borgia VI, dont il reproduit toutes les caractéristiques; la pagination ⲗ̄ⲍ̄-ⲗ̄ⲏ̄ a disparu ; b) Strasbourg 27, feuillet fragmentaire, *Num.* XIV, 14-17, 34-37 (non catalogué, obligeamment signalé par M. Crum et communiqué par M. Spiegelberg); il faisait suite à Vienne K 9819, *Num.* XIII, 23-XIV, 13, fragment déjà assimilé à Borgia VI.

Borgia : XIV un feuillet de la collection Pierpont Morgan (communiqué par M. Hyvernat) *Jud.* I, 1-15 avec lacunes, (même écriture négligée, mêmes accents, mêmes espaces sans ponctuation).

Borgia XV : six feuillets de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, ⲝ̄ⲍ̄-ⲟ̄ⲏ̄, 1 *Reg.* XVIII, 28-XXII, 7, publiés par Ciasca, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*. T. I, pp. XII-XVI. La ressemblance très frappante de ces feuillets avec Borgia XV n'a pas été remarquée par le savant éditeur de la collection Vaticane; elle nous a été signalée par M. Léon Dieu, qui a eu l'obligeance de nous procurer une photographie du fragment ; une lacune de 14 versets, correspondant à un feuillet, le sépare du f° ⲡ̄ⲁ̄-ⲡ̄ⲃ̄, 1 *Reg.* XXII, 21b-XXIII, 14 de Borgia XV.

Borgia XXVII : deux fragments du British Museum, Or. 6954 (voir plus haut) n° 83, *Jerem.* IV, 9-10; 14-16, et n° 93, *Jerem.* LI, 7-9 ; 22-24, (même écriture négligée que Borgia XXVII; comparer notamment les lettres ⲙ, ⲛ, ⲣ, les ligatures, les traits prolongés dans les marges).

Les « additions et corrections » de notre première partie doivent, en outre, être complétées comme suit : p. 109, l. 3 avant la fin, p. 149 l. 6 et l. pénult., au lieu de XXIV, 38, lire XXV, 38; p. 116, l. 17, au lieu de XV, 7b, lire XVI, 7b; p. 118, l. 7, et p. 150, l. 22, au lieu de 19, lire 12; p. 118, note, ajouter : cf., pour *Tobie* IV, 7b-16, Gaselee *Journal of Theological Studies*, T. XI, p. 253 suiv.; p. 133, l. 3, après : p. 31-33, ajouter : et par Winstedt, *Journal of Theological Studies*, X, p. 239; p. 138, l. 5, au lieu de 2, lire 42; p. 150, l. 7, au lieu de 19, lire 9; p. 152, l. 16, au lieu de 16b, lire 6b.

nous renseigne, en outre, sur l'âge approximatif et sur quelques caractéristiques de chaque groupe du *Register*.

L'auteur reconnaît, toutefois, que ces essais d'identification de feuillets et de fragments épars laissent subsister bien des doutes, et, malgré tout le soin qu'on y apporte, nous exposent à maintes méprises : « although no pains have been spared in identifying widely scattered leaves and pieces of leaves, some of them which are separated in the Register may belong to the same volume, while others united under a single number really form part of different volumes » (Col. III, p. 377).

Il n'était donc point superflu de reprendre l'examen détaillé des identifications qui ont présidé à la confection du *Register*, et d'en établir la probabilité ou la certitude, par une plus ample description des fragments. Presque toujours, souvent par un travail indépendant, nous sommes arrivé aux mêmes résultats que l'éminent Docteur d'Oxford, et nous considérons la plupart de ses groupements comme définitivement établis. Parfois, il est vrai, il nous a fallu rectifier certains détails du *Register*; ces corrections portaient, pour la plupart des cas, sur des erreurs de plume ou des confusions de chiffres, défectuosités que même les travailleurs les plus consciencieux ne sauraient éviter complètement dans ce genre de travaux ; parfois aussi, mais rarement, nous avons cru devoir modifier les groupements proposés par M. Horner.

Des fragments nouvellement découverts ou récemment mis à la disposition du public nous ont permis de compléter dans une assez large mesure (plus de 60 feuillets) les listes du savant éditeur des Evangiles sahidiques ; ils proviennent a) de la grande collection de Vienne (1),

(1) Wessely, *Studien zur Paleographie und Papyruskunde*. Grie-

b) d'un groupe de feuillets acquis au Caire par M. Pierpont Morgan, communiqués par M. Hyvernat.

Eu égard au but spécial de notre travail (voir notre introduction aux Recherches sur les fragments de l'Ancien Testament), nous limitons, pour le moment, nos observations aux feuillets complémentaires de la collection Borgia. Elle comprend, pour les Evangiles, les numéros XXXIII-LXXVII et CCLXXI de Zoega. Les manuscrits, conservés au Vatican à l'exception des numéros XLVI et CCLXXI, qui sont à Naples, ont été décrits avec soin par Zoega, dans son catalogue, et par le P. Balestri, dans son Introduction aux *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. III Novum Testamentum.* Romae 1904. C'est à ces deux sources que nous avons emprunté notre description du fonds Borgia, nous réservant de la compléter par quelques notes prises directement sur les fragments du Vatican.

Borgia XXXIII. Deux feuillets dont la pagination est perdue. Dimensions : parchemin, 30 × 26cm.; texte 26-27,9 × 20,5cm.; lignes 30 ; deux colonnes (1).

Ecriture droite, assez grèle, claire et régulière ; les traits des lettres ⲙ et ⲛ se prolongent à la fin des lignes ;

---

chische und Koptische Texte theologischen Inhalts. XI et XII. Leipzig, 1911, 1912. L'auteur a eu la gracieuse attention de nous adresser son dernier volume aussitôt après sa publication; c'est également par son obligeante entremise que nous avons obtenu la photographie des manuscrits.

(1) Pour le contenu des fragments, voir, ci-dessous, la liste donnée par M. Horner, et, à la fin du travail, notre tableau synoptique des fragments coordonnés.

Tous les fragments mentionnés dans cette étude, à l'exception des documents de Vienne et des fos de la collection Pierpont Morgan, ont été reproduits par M. Horner, *op. cit.* soit dans le texte même, soit dans les variantes de l'*apparatus criticus*. Nous venons de signaler, dans notre introduction, la publication du fonds Borgia, par le P. Balestri.

lettres marginales et ornements en noir, rouge, vert et jaune (1) ; ponctuation noir et rouge, sauf dans un seul cas où le rouge apparaît seul ; points rouges dans le ϕ; la semivoyelle est marquée tantôt par un point tantôt par un trait courbe ou horizontal ; quelques accents sur les voyelles, tréma sur l'ı ; guillemets pour les citations de l'Ancien Testament ; en marge, les numéros des sections ⲁ̅, ⲃ̅, ⲅ̅.

Horner. *Register of the Fragments*, n° 116 : « VATICAN 33 ff. 2... *Matthew* I 22-25, II, III 1-11 (2) Ghizeh 4 ll. 31 VII 13-24, 26-29, VIII 1-31. STRASSBURG 104 XXI 30, 31, 45, 46. CAIRO (Patriarchate) ff. 57, 67 XXV 38-46, XXVI 1-15 f. 10, XXVII 32-45, 47-57 » (3).

Id. Notes on the Fragments, p. 383 : « 116, ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲑⲑⲉⲟⲩ, section marks and numbers, small writing, XII » (4).

Les deux feuillets de Ghizeh ont perdu leur pagination ; ils ont des ornements polychromes identiques à ceux du Vatican ; leçons ⲓ̅-ⲓ̅ⲃ̅ (*Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire*. T. IV, Coptic Monuments, by W. E. Crum ; n° 8002).

Strasbourg 104 n'est qu'un débris de feuillet ayant la même écriture, les mêmes accents et les mêmes points rouges et noirs que Borgia XXXIII.

Les n°s 57 et 67 du Caire désignent le *recto* et le *verso* d'un même feuillet ; le n° 57 est côté ⲡ̅ⲁ̅; le f° 10, formé de deux morceaux qui se juxtaposent, n'a plus sa pagination. On lit les chiffres des sections ⲝ̅ⲃ̅ à *Matth*. XXVI, 6 et

(1) Balestri ne mentionne que le noir et le rouge.
(2) Zoega ne mentionne que *Matth*. I, 22-III, 8.
(3) Nous conservons la ponctuation de l'édition d'Oxford.
(4) Le chiffre romain marque l'âge approximatif du manuscrit. Balestri ; « saec. XI vel XII. »

ⲍⲏ à *Matth.* XXVII, 57 ; l'écriture, les ornements et les marques des sections sont de la même main que le manuscrit du Vatican.

Les chiffres des sections du fragment du Caire nous ont permis de rattacher au même manuscrit le feuillet, récemment publié, de Vienne K 9136 (Wessely, op. cit. XI, n° 108) dont l'écriture est celle du groupe Borgia XXXIII; il a perdu sa pagination, mais il porte la marque des sections ⲡⲑ ⲍ pour *Matth.* XXIV, 42-XXV, 19, ce qui nous donne ⲍⲁ pour le feuillet perdu qui le sépare de Caire 57. Dans les deux fragments, on voit, sous le chiffre primitif, le même chiffre tracé en caractères plus petits.

Borgia XXXIV. Un feuillet paginé ⲓⲋ-ⲓⲏ. Dimensions : parchemin, 23,3 × 19,5 cm ; texte, 20,2 × 15-15,5 cm ; lignes 27-28 ; deux colonnes.

Écriture grasse et arrondie, assez irrégulière; nombreuses lettres marginales de petites dimensions, sans ornements, ni polychromie, mais surmontées du signe :. La semivoyelle est marquée par un trait plus ou moins prolongé, la fin des principales divisions par le signe :— ; en dehors de ce cas, la ponctuation est remplacée par un simple espace ; quelques points sur les voyelles; tréma sur l'ⲓ. La page ⲓⲋ porte, à gauche, le chiffre ⲃ commençant le second quaternion.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 117 : « Cairo (Patriarchate) 36, 28 *Matthew* III 7-13, 15, 16, IV 4, 6 Vatican 54... *Matthew* IV 23-25, V 1-14 Naples 271 ff. 2 ll. 26, 27 V 24-35, VI 11-23 British Museum, 63 Or. 3579 B f. 4 ll. 22-24 IX 18-28 ».

Id. Notes, p. 583 : « 117 section marks, XII ».

Le commencement de Borgia XXXIV n'est séparé que par

un seul feuillet, ⲓⲉ-ⲓⲋ, des petits fragments du Caire ; un autre feuillet perdu, ⲓⲑ-ⲕ, devrait se placer entre le fragment du Vatican (*Matth.* IV. 23-V, 14) et le n° 271 de Naples, (*Matth.* V, 24 sqq.) coté ⲕⲁ-ⲕⲃ, ⲕⲋ-ⲕⲏ. Celui-ci correspond au n° CCLXXI de Zoega, qui le classe, p. 621, parmi les *inserenda*, avec la mention : « post N. XXXV ». C'est à raison du contenu que cette place lui est assignée, car il ne saurait appartenir au Ms. XXXV qui va de *Matth.* V, 22-VII, 16.

L'identification des feuillets de Rome et de Naples nous paraît à tous égards justifiée ; outre l'accord frappant des textes et de la pagination, elle a pour elle la similitude du format et de l'écriture ; de part et d'autre, aussi, le signe ⁝ apparaît dans les marges et des espaces libres remplacent la ponctuation.

Les mêmes ressemblances paléographiques se retrouvent dans les feuillets du British Museum ; en outre, les chiffres de la pagination ⲙⲉ-ⲙⲋ sont entourés des ornements très caractéristiques des fragments Borgia. Un écart assez sensible se constate, il est vrai, entre le nombre des lignes du feuillet du Vatican (26-27) et celui du feuillet de Londres (22-24) ; mais il y a lieu de remarquer que le scribe se montre très inconstant dans le tracé de ses lignes, et que déjà dans les fragments de Naples, il descend de 27 lignes à 25.

Borgia XXXV. Deux feuillets déchirés, sans pagination. Dimensions : parchemin, 33,9 × 25,8[cm.] ; texte 31,5-32 × 23,5[cm.] ; lignes 40-42 ; deux colonnes.

Ecriture fine et serrée, très distincte ; traces de corrections ; lettres marginales petites ou de moyenne grandeur ; ornements polychromes noir, rouge, vert. La ponc-

tuation est marquée par un ou plusieurs points, l'accentuation des consonnes ou des voyelles par un trait bref ou un point ; parfois un point, jamais de tréma sur l'ι. Des guillemets polychromes accompagnent le texte de l'oraison dominicale.

Horner, *Reg. of the fragm.*, n° 118 : « British Museum 60 Or. 3579 B. f. 1 *Matthew* III 1-4, 10-13 Vatican 35 ff. 2... V 22-37, 40-45, VI 2-33 VII 1-3, 7-16 Paris 132.2 f. 72 XVII 27, XVIII 1-4, 9, 10, 12 f. 70 Luke IV 22-26 » (1).

Id. Notes, p. 383 : « 118, section marks, XII »,

Le feuillet du British Museum est un petit fragment de la même écriture grêle ; on y retrouve les guillemets de Borgia XXXV pour les citations. M. Crum (catal. 60) signale l'accentuation des voyelles formant à elles seules une syllabe.

Les f°s 70 et 72 de Paris 132² sont aussi de petits fragments de la même main que les précédents ; ils sont placés à rebours dans le volume, le *verso* ayant été pris pour le *recto*, ce que nous aurons à constater plus d'une fois pour les feuillets fragmentaires de Paris.

Nous sommes d'avis qu'il faut rattacher au même groupe les feuillets de Paris classés par M. Horner sous le n° 128 (Vol. III, p. 356) : Paris 129⁷, f°s 17 et 6 ; 129³ f° 98.

Les f°s 17 et 6 sont deux morceaux d'un même feuillet ; le premier comprend *Luc.* II, 48-III, 1, 7-8, 15-17, 22-27, le second, *Luc*, III, 4-7, 13-16, le tout avec de petites lacunes dues à l'état fragmentaire du parchemin. Les deux morceaux ont été insérés à rebours dans le volume de la Bibliothèque Nationale.

---

(1) Lire : *Luc.* III, 30-34, IV 1, 3-5, 15-18, 22-26, avec lacunes.

Ce feuillet devait précéder Paris 132² f° 70 (voir plus haut).

Le feuillet 129³, 98 est de 42-43 lignes, comme Borgia XXXV ; il contient *Luc.* XIII, 14-35, XIV, 1-16.

L'écriture de ces fragments est la même que celle de notre groupe ; on y retrouve le point unique sur l'ı, ainsi que certains ornements polychromes qui distinguent le manuscrit du Vatican.

Borgia XXXVI. Trois feuillets paginés ιϛ-κβ. Dimensions : parchemin, 33,1 × 26,7 cm. ; texte, 27 × 20,5 cm. ; lignes 33 ; deux colonnes.

Onciale arrondie, aux traits fermes et assez gras ; majuscules de moyenne grandeur, accompagnées parfois d'ornements rouge, jaune et vert. La semivoyelle est marquée par un trait allongé; quelques voyelles ont un accent circonflexe ^, lequel remplace, en certains endroits, le tréma sur l'ı; celui-ci est parfois omis; un trait oblique apparaît çà et là, à la fin des mots. La ponctuation est marquée par un ou deux points suivis d'un espace libre. Les mots ⲛⲟⲩⲧⲉ et ϫⲟⲉⲓⲥ sont tracés à l'encre rouge ; à la fin des lignes, les lettres ⲁ, ⲙ, ⲩ se prolongent souvent dans les marges par un trait recourbé.

Horner. *Reg. of the Fragm.*, n° 55 : « Vatican 36... *Matthew* VI, 19-34 (1), VII, VIII, 1-4. Paris 129.5 f. 97 *Mark* XII 35-44, XIII, 1-7 Paris 78 ff. 2, 3 XIII 7-37, XIV 1-5 ».

Id. Notes, p. 380 : « 55, section numbers, X ».

Le f° 97 de Paris 129⁵ a perdu sa pagination, mais on peut la rétablir [ⲣϫⲑ-ⲣⲟ] à l'aide du second fragment de Paris (78 f°s 2 et 3) qui fait suite au premier et qui a conservé

(1) Lire VI, 9-34.

ses cotes : ⲣ̅ⲟ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲟ̅ⲇ̅ (1). Les chiffres de la pagination ont les encadrements très caractéristiques de Borgia XXXVI ; la similitude est, d'ailleurs, parfaite entre les feuillets de Paris et ceux du Vatican.

Ces divers fragments ont le tracé des lignes fortement apparent.

Dans les manuscrits Borgia que nous avons examinés jusqu'ici, chaque ligne à la pointe sèche, là où elle est encore visible, correspond à une ligne d'écriture ; dans d'autres manuscrits, comme nous l'a fait observer M. Hyvernat, une ligne à la pointe sèche sert à deux lignes d'écriture, la première de celles-ci étant suspendue à la ligne supérieure, la seconde reposant sur la ligne inférieure.

Borgia XXXVII. Cinq feuillets paginés ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅ⲏ̅. Dimensions : parchemin 32,7 × 25,7 cm. ; texte 26,5 × 20,5 cm. ; lignes 27-30 ; deux colonnes.

Écriture irrégulière et peu soignée ; nombreuses lettres marginales très ornées et rehaussées de rouge, de jaune et de vert ; figures grossières d'oiseaux etc. La semivoyelle est marquée par un trait, la fin de certains mots par un trait bref ou un accent circonflexe ; tréma sur l'ⲓ, sauf pour le mot ⲓ̅ⲉ̅. La ponctuation est souvent remplacée par un espace libre ; parfois les paragraphes se terminent par un double point ; des guillemets rouge et noir accompagnent les citations de l'A. T. Les chiffres des sections vont de de ⲉ̅ à ⲓ̅ⲑ̅. Balestri, Tab. I.

(1) Il est curieux de noter que ces deux fragments sont arrivés à Paris à de longues années d'intervalle ; le vol. 78 fait partie de l'ancien fonds et porte les annotations d'Amédée Peyron ; tandis que les vol. 129 etc., proviennent de la trouvaille de M. Maspero en 1883.

Horner. *Reg. of the Fragm.*, n° 71 : « VATICAN 37 ff. 5 *Matthew* VII, 7-29, VIII, IX, X 1-12 PARIS 129.5 ff. 81-87 coll. 2 ll. 28-33, 26 × 20 XI 13-30, XII 1-46, 48-50, XIII, XIV 1-31 f. 107 XIV 31-36, XV 1-20 ff. 126, 127, XXI 9-12, 14-18, 21-25, 28-30 (1) f. 130, XXI 32-34, 37-41 f. 163, XXVII 50-53, 55-66, XXVIII 1-4 ».

Id. Notes, p. 381 : « 71 coloured ornament rougly drawn, XIII » (2).

Les f°s 81-87 de Paris sont cotés ⲗ̅ⲋ̅-ⲙ̅ⲉ̅ et contiennent les sections [ⲕ̅ᵇ]-ⲕ̅ⲋ̅. Quatre pages perdues séparent le fragment du Vatican de celui de Paris ; ce sont les pages ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅ⲃ̅, avec *Matth.* X 13-XI, 12, fin de la section ⲓ̅ⲑ̅ et commencement de la section ⲕ̅. On retrouve dans ces feuillets 81-87 toutes les caractéristiques du manuscrit de Rome, dont ils ont certainement fait partie : polychromie, ornements, ponctuation etc. Il en est de même des autres fragments de Paris : f° 107, paginé ⲙ̅ⲋ̅-ⲙ̅ⲏ̅, section ⲕ̅ⲏ̅ faisant suite au f° 87 ; f^s 126, 127, deux fragments d'un même feuillet où l'on retrouve les marginales de Borgia XXXVII (sections ⲙ̅ⲋ̅-ⲙ̅ⲏ̅) ; f° 130 partie inférieure d'un feuillet faisant suite au précédent (section ⲏ̅) ; f° 163, paginé ϥ̅ⲋ̅-ϥ̅ⲏ̅ (section ⲝ̅ⲏ̅).

BORGIA XXXVIII. Quatre feuillets paginés ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅ ; ⲡ̅ⲋ̅-ⲡ̅ⲏ̅. Dimensions : parchemin 30,5 × 26^cm. ; texte, 23,1 × 18,5^cm. ; lignes 32 ; deux colonnes.

Onciale arrondie, assez inégale pour la dimension des

---

(1) Lire plutôt XXI, 9-12, 13b-17,19-25a, avec lacunes ; les versets 28-30 manquent.

(2) Plus vraisemblable que Balestri (p. XV et Tab. 1) : « saec. X ».

lettres; grandes et petites marginales; ornements et figures d'oiseaux, rouge, jaune et vert (1); un trait mince remplace la semivoyelle; quelques voyelles ont un trait oblique; le tréma sur l'ι fait défaut çà et là; la ponctuation est uniformément marquée par un gros point, affectant plutôt la forme carrée. Le tracé des lignes à la pointe sèche est fortement apparent. Balestri, Tab. 2.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 50 : « Paris 129.4 f. 3 *Matthew* I 1-19 f. 6, III 1-3, 5-7, 9, 10, 13-15 Vatican 58... VIII 32-34, IX 1-15 British Museum 68 Or. 3579 B ff. 11-14 XIII, 8-58, XIV 1-18 Paris 129.5 ff. 99, 100 XIV 18-36, XV 1-19. Paris 129.5 ff. 112, 113, XVIII 29-31, 34, 35, XIX 1, 5-22 Paris 78 ff. 55, 56 XIX 22-30, XX 1-26 Vatican 38 XXI 11-46, XXII 1-15 British Museum 68 XXIII 17-20, 23-25 Paris 129.7 f. 75 *Mark* II 7-9, 11-13, 15, 16, 18, 19 Leyden 49 III 30-35, IV 1-15 Paris 129.6 f. 7 IV 15-28 Vatican 50 X 46-52 XI 1-25, 27-33, XII, XIII, 1-28 (2) Bodleian Copt. g 3 ll. 4, (7 × 7,5) XVI 14-20 (3) Luke I 1 ».

Id. Notes, p, 380 : « 50, elaborate coloured ornament at the quires with vase and combined forms and interlacing work ... has the remains of the heading of Luke written in an uniformal hand. Before this came the ordinary long ending of Mark which contributes two letters to the imperfect text of the sixteenth chapter and supplies

(1) Balestri, p. XVI, moins exactement : « apposito quandoque ornamento colore *rubro vel croceo*, aut figura avis colore *rubro* ».

(2) *Sic*. C'est évidemment par suite d'une confusion que le Vatican 50 se trouve mêlé à ce groupe, avec lequel il n'a rien de commun. Plus loin, M. Horner le rattache, avec raison, au groupe 86.

(3) Lire XVI, 8.

negative evidence against the shorter ending as alternative » (1).

Le f° 3 de Paris 129[1], légèrement détérioré, a perdu sa pagination, de même que le fragment du f° 6 ; on y retrouve les majuscules et les ornements de Borgia XXXVIII dont ils reproduisent l'écriture.

Les f°s 11-14 de British 68, paginés ⲙ̅ⲑ̅-ⲛ̅ⲉ̅ (*Matth.* XIII, 8-XIV, 18) précèdent immédiatement les f°s 99, 100 de Paris 129[5], paginés ⲛ̅ⲍ̅-[ⲝ̅] (*Matth.* XIV, 18-XV, 9). Leur parenté avec ceux de Paris avait été entrevue par M. Crum qui les décrit en termes analogues à ceux dont nous nous sommes servi pour les fragments du Vatican : « ... written in thick, somewhat irregular characters... There are enlarged initials, accompanied by scrolls or birds, in bright red, green and yellow... Perhaps from the same MS as the leaf published in the *Méms. de la Miss. archéol. franç.* I, 369, wich begins at XIV, 18 ».

Les fragments 112 et 113 de Paris 129[5] ont perdu leur pagination ; par le texte (*Matth.* XVIII, 29 ... XIX, 22), ils se rattachent directement aux f°s 55-56 de Paris 78 (2) (*Matth.* XIX, 22-XX, 26). Ces derniers sont cotés ⲟ̅ⲍ̅-ⲡ̅, d'où il résulte que les f°s 112 et 113 de Paris 129[5] portaient les chiffres ⲟ̅ⲅ̅-ⲟ̅ⲉ̅. Un seul feuillet perdu, ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲃ̅, (*Matth.* XX, 27-XXI, 10) sépare le fragment de Paris 78 des f^os ⲡ̅ⲅ̅-ⲡ̅ⲏ̅ de Borgia XXXVIII, contenant *Matth.* XXI, 11-XXII, 13 ; vient ensuite, à quelque distance, la seconde

(1) Voir note précédente et, ci-dessous, nos observations sur le contenu du fragment Bodleian, g 3.

(2) Voir Borgia XXXVI, notre note sur les fragments de Paris 78; par leurs multiples attaches avec les manuscrits retrouvés dans le « Monastère blanc », il est démontré que, pour l'ensemble, ils proviennent du même fonds.

partie de British 68 (Or. 3579, B f. 15), feuillet fragmentaire sans pagination, avec *Matth.* XXIII 17-20, 23-25.

Le f° 73 de Paris 129⁷. (*Marc.* II 7-9, 11-13, 15, 16, 18, 19) est également fragmentaire, mais il a conservé sa pagination ⲣⲓⲑ-ⲣⲕ ; comme il est en tout semblable aux fragments de S. Mathieu, c'est à juste titre que M. Horner le rattache, de même que les fragments suivants, au groupe que nous venons de décrire. Tous sont manifestement de la même main, et il résulte de la pagination que notre manuscrit débutait par le texte de S. Mathieu.

Les f^os Leyden 49 (*Marc.* III, 30-IV, 13 ⲣⲙⲅ-ⲣⲙⲇ) et Paris 129⁷,7 (*Marc.* IV, 15-28, ⲣⲙⲉ-ⲣⲙⲋ) se suivent pour le texte comme pour la pagination.

Le fragment de Bodleian g 3 ne contient que quatre lignes, dont les dernières sont très fragmentaires. Le *recto* contient *Marc.* XVI, 8, le *verso* porte l'inscription de S. Luc. avec une partie du 1^r verset. La mention XVI 14-20, (Horner *loc. cit.*, n° 50) doit être attribuée à un *lapsus*, comme le prouvent déjà le nombre de lignes (4) et les dimensions (7 × 7,5) assignés au fragment dans le même passage de M. Horner. Celui-ci, d'ailleurs, dans l'édition du texte de S. Marc, ne renvoie à notre fragment que pour *Marc.* XVI, 8 (T. I, p. 634).

Borgia XXXIX. Onze feuillets paginés ⲕⲍ-ⲗⲇ, ⲗⲑ-ⲛⲃ (1). Dimensions : parchemin, 34,9 × 28,6 ^cm. ; texte, 27 × 19,5 ^cm ; lignes 32 ; deux colonnes.

Grosse onciale, plus régulière que celle de Borgia XXXVIII ; quelques initiales de petite dimension ; de

(1) Cette pagination, déjà donnée par Zoega p. 181, est plus récente que le texte ; les chiffres, tracés à l'encre, n'apparaissent qu'au *verso* ; plus tard, on les a inscrits au crayon, au *recto* comme au *verso*.

rares majuscules ornées discrètement. La semivoyelle est marquée par un trait fluet, la fin des phrases par un espace libre et un point. Quelques voyelles ont un trait arrondi ou un accent circonflexe ; habituellement on lit le tréma sur l'ι, parfois un trait. Les marques des sections κ̄-κ̄η̄ sont d'une écriture grossière et postérieure à celle du texte. Balestri, Tab. 3.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 52 « Paris 129.4 f. 25 coll. 2 ll, 32, 24,5 × 18,5 *Matthew* VIII, 3-20 Vatican 39 IX 38, X, XI 1-25, XII 31-46 (1), 48-50, XIII, XIV, XV 1-5 Bodleian (Woide 2) ff. 5 XVI 21-28, XVII 1-20, 21-27, XVIII, 1-10, 12-35, XIX 1-12 British Museum 75, Or. 5579 B ff. 24-27 XX 34, XXI, XXII 1-15. Paris 129.4 f. 34 *Mark* II 9, 10, 13-20.

Id. Notes, p. 380 : « 52 section numbers were added by later hand, one may be original, IX (2) ».

Le f° 25 de Paris a perdu sa pagination ; on y voit un ⲁ majuscule identique à celui du spécimen de Borgia XXXIX donné par Balestri, Tab. 3.

Cette majuscule apparaît également dans les feuillets de la Bodléienne, Woide 2. Comme ceux du Vatican et ceux du British Museum, ils portent une pagination d'une écriture plus récente, marquée seulement au verso, et ont les chiffres des sections tracés d'une main grossière. Les pages, comme les leçons, se suivent normalement dans les divers fragments (3) : Bodleian, pages [ⲛ̄ⲑ̄]-ⲝ̄ⲏ̄

(1) Le v. 47 est omis.

(2) Cette date parait préférable à celle donnée par Balestri : « s. X ».

(3) Lorsque les fragments ne sont séparés que par un court intervalle, il est aisé d'établir l'accord entre les lacunes du texte et celles de la pagination, en calculant le nombre des feuillets manquants d'après l'espace occupé par leur contenu dans l'édition d'Oxford. Prenons pour exemple nos fragments de la Bodléienne et du Musée Britannique. Dans le groupe

(*Matth.* XVI, 21-XIX, 12), leçons ⲗⲇ-ⲙ; British Museum (1), pages [ⲟⲉ]-ⲡⲃ; (*Matth.* XX, 34-XXII, 15), leçons ⲙⲉ-ⲛⲃ.

La collection de Vienne nous donne toute une série de feuillets que nous croyons pouvoir rattacher avec certitude au même manuscrit que les précédents. Ce sont les feuillets correspondant aux nos 106 et 110 de la récente publication de M. Wessely (*op. cit.* XI). Ils ont, pour la pagination et les chiffres des sections, les particularités que nous venons de relever dans les fragments de Londres et ne sont séparés de ceux-ci que par un feuillet perdu, ⲡⲅ-ⲡⲇ, (*Matth.* XXII, 16-34). Le premier fragment de Vienne, Wessely no 106, K 9070 est coté, en effet, [ⲡⲉ]-ⲡⲋ, avec *Matth.* XXII, 35-XXIII, 10 ; un seul feuillet perdu le sépare, à son tour, du second fragment de Vienne, Wessely no 110, K 9024, 9033-9037, six feuillets paginés ⲡⲑ-ⲣ (2) contenant *Matth.* XXIII, 27-XXV, 41.

Les deux fragments de Vienne, ont 32 lignes, sauf le fo 9024 qui en compte 33, au *recto* comme au *verso*. La concordance de la pagination est confirmée par celle des chiffres des sections : Brit., ⲙⲉ-ⲛⲃ; Vienne K 9070, ... (3) ⲛⲉ, K 9024, 9033-9037, ⲛⲋ, ⲛⲏ, ⲛⲑ, [ⲝ], ⲝⲁ.

Borgia XXXIX la moyenne d'une page manuscrite correspond à 20 lignes du texte imprimé de M. Horner; le contenu des feuillets qui séparent Bodleian, Woide 2 de British 75 (*Matth.* XIX, 12b-XX, 34) y représente 119 lignes; il equivaut donc à 6 pages du manuscrit, ce qui répond exactement aux données de nos deux fragments : ⲛⲑ-ⲝⲏ (Bodl.), ⲝⲑ ⲟⲇ (trois feuillets manquants), ⲟⲉ-ⲡⲃ (Brit.) Nous avons eu recours à ce calcul chaque fois qu'il paraissait utile de faire la contre épreuve des identifications basées sur la ressemblance des manuscrits.

(1) Déjà identifié par M. Crum, *Cat. Add.*, p. 517.

(2) On ne lit que les chiffres du *verso* ϥ, ϥⲃ, ϥⲇ, ϥⲉ, ϥⲏ; le dernier feuillet, fragmentaire, a perdu sa pagination ϥⲑ-ⲣ.

(3) La première colonne du feuillet, déchire verticalement, a presque totalement disparu.

Au point de vue paléographique, les n°s 106 et 110 (Wessely) de Vienne s'accordent entre eux, comme avec les divers fragments que nous venons de décrire.

Le f° 34 de Paris 129[1] est un petit fragment de S. Marc, de la même écriture que les autres feuillets du groupe Borgia XXXIX.

Borgia XL. Deux feuillets légèrement mutilés du bas, plus un petit fragment (1). Les feuillets sont paginés ⲝ̅ⲉ̅-ⲝ̅ⲋ̅, ⲝ̅ⲑ̅-ⲟ̅ et contiennent respectivement *Matth.* XV, 28-39, XVI, 1, 2, 4-7 ; XVII, 10-20, 22-27 ; le petit fragment vient se placer entre les deux, avec *Matth.* XVI, 22-23, XVII, 5. Dimensions : parchemin, 32,5 × 26 cm. ; texte, 28,5 × 20 cm. ; lignes 34 ; deux colonnes.

Onciale arrondie ; quelques initiales, tantôt petites, tantôt de moyenne grandeur, à l'encre noire, accompagnées d'ornements, parmi lesquels une figure d'oiseau aux couleurs rouge, jaune et vert. La semivoyelle est marquée par un trait fin, légèrement accentué vers la gauche ; quelques accents graves (ligne courbe) à la fin des mots ; tréma sur l'ⲓ ; ponctuation en noir, consistant en un simple point ; les lignes à la pointe sèche très apparentes. Balestri : « Sæc. X ».

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 65, ne mentionne que les deux feuillets ⲝ̅ⲉ̅-ⲝ̅ⲋ̅, ⲝ̅ⲑ̅-ⲟ̅ du Vatican.

Nous sommes d'avis qu'il faut rattacher à Borgia XL : *a*) le groupe Horner 42, comprenant les f°s 129[1], 22, 35, 36, 37, 78 de la Bibliothèque Nationale et le n° 65 du

(1) « Una cum hoc fragmento reperitur fragmentulum eiusdem scripturae et membranae, partem folii superiorem repraesentans. Eius dimensiones sunt 8 × 9 cm. » Balestri, *op. cit.*, p. XVIII. Voir *ibidem* le texte de ce petit fragment qui n'est pas mentionné par Zoega.

British Museum ; *b*) Vienne K 9144 (Wessely XI, n° 96). Cette identification nous a été suggérée à la fois par les feuillets de Paris, de Londres et de Vienne ; nous les avons comparés séparément, et à plusieurs semaines d'intervalle, avec les feuillets du Vatican. Les fragments se ressemblent sous tous rapports : même écriture (1), mêmes initiales, mêmes ornements aux mêmes couleurs, mêmes accents, et, pour les feuillets conservés intégralement, même nombre de lignes et même encadrement des chiffres de la pagination. Paris 129[1] f. 22, coté ⲕⲋ-ⲕⲏ, contient *Matth.* VIII, 11-18 (*recto*) et 20-27 (*verso*, peu lisible) ; le f° K 9144 de Vienne, *Matth.* VIII, 28^b-IX, 10 [ⲕⲑ-ⲗ], le rattache à Paris 129[1], f°s 55, 56, deux morceaux d'un même feuillet [ⲗⲁ-ⲗⲃ] *Matth.* IX, 11, 14, 15, 18, 22-27 (avec lacunes) ; celui-ci n'est séparé que par un feuillet [ⲗⲅ-ⲗⲇ] de British 65, Or. 3579 B f. 6, coté ⲗⲉ-ⲗⲋ, *Matth.* X, 12-21. Viennent ensuite, Paris 129[1] f° 78, ⲗⲑ-ⲙ, fragment de la seconde colonne, *Matth.* XI, 5-11 (avec lacunes) et Paris 129[1] f° 57, *Matth.* XI, 18, 21-26, fragment (inséré à rebours) d'un feuillet qui devait faire suite à Paris 129[1] f° 78.

Borgia XLI. Trois feuillets paginés ⲕⲅ-ⲕⲏ. Dimensions : parchemin, 32,2 × 27,5 $^{cm.}$; texte, 28 × 20,5 $^{cm.}$; lignes 31-34 ; deux colonnes. Contiennent *Matth.* XVI, 19-XVIII, 10 ; 12-19.

Écriture négligée et grossière ; quelques petites initiales, grandes lettres marginales très ornées, le tout relevé de rouge, jaune et vert. L'accentuation est marquée tantôt par un trait horizontal, tantôt par une ligne courbe ; elle

(1) Comparer surtout les lettres ⲉ, ⲕ, ⲙ, ⲣ ; le premier jambage du ⲙ est régulièrement plus court que le second.

affecte également certaines voyelles et certaines finales ; l'ı est habituellement surmonté d'un tréma, parfois, d'un trait ; chiffres des sections λ̅ϫ̅-λ̅ϩ̅. Balestri, Tab. 4.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, isole ces feuillets sous le n° 119. *Id. Notes*, p. 385 : « section numbers, XII » (1).

Nous ne leur avons pas trouvé de fragments similaires.

Borgia XLII. Six feuillets paginés ϩ̅ϥ̅-ο̅ϵ̅ (2). Dimensions : parchemin, 25-26,5 × 18-21 cm. ; texte, 21 × 15,5-16,5cm. ; lignes 34 ; deux colonnes.

Belle onciale ; ⲁ, ⲙ, ⲩ angulaires ; quelques lettres, de même dimension que le texte, sont accompagnées d'ornements à l'encre noire ; les sections sont spécialement indiquées par un ⲧ aux formes variées : « in margine occurrit ⲧ varie modificatum » (Balestri). Un trait fin et allongé marque la semivoyelle : on rencontre aussi des accents sur quelques voyelles et à la fin des mots ; l'ı porte habituellement un tréma, parfois un petit trait. Les lignes à la pointe sèche se distinguent nettement, avec un pointillé très apparent entre les deux colonnes; cette dernière particularité ne se retrouve, pour notre collection, que dans le groupe Borgia LXVII. Balestri, Tab. 5.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 8 ; « Bodleian (Woide 1) ff. 4 coll. 2 (punctures between coll.) ll. 34, 21 × 16 *Matthew* I, II, III, IV 1-3 Paris 129.9 f. 64 IV 3-5 (3) Paris 129.4 ff. 10-12 IV 5-9, 12-15, 17, 18, 21. Paris 129.9 f. 64 IV 21-25 Paris 129.4 f. 11 IV 21-23 f. 12 24-25 f. 11

(1) Balestri, saec. XII vel XIII.

(2) Le feuillet qui suit la page ϩ̅ϵ̅ (et non ϩ̅ϵ̅, comme le porte par erreur l'édition de Balestri, p. XIX) n'a pas de pagination au *recto* ; au *verso*, il porte le chiffre ϩ̅ϑ̅ ; les feuillets suivants sont numerotés ο̅-ο̅ⲁ̅ etc.

(3) Dans l'énumération des fragments de Paris, il s'est glissé de légères erreurs ; nous les rectifions dans la description du manuscrit.

25, V 1-4 f. 12 4-8 f. 11 8-12 f. 12 12, 13 f. 11 13-15 f. 12 16-18 Strassburg 99 VIII 28, 29, 33, 34, IX 4, 8, 9 British Museum 64 Or. 3579 B f. (1) X 10-17, 19-26 Vatican 42 ff. XVI 24-28, XVII, XVIII, XIX, XX 1-7 Paris 129.5 ff. 134-141 XXIV 7-31, XXV, XXVI 1-64. Paris Louvre 106.10 (Revillout 114) *Mark* V 41-43, VI 1-13 Paris 129.6 ff. 16-20, 22, VI 14-56, VII, VIII 1-31 British Museum Or. 6954 (Formerly Cairo 11) XII 24, 25, 27, 28 Paris 129.7 f. 16 *Luke* III 37-38, IV 1-12, 14-17 Paris 129.7 ff. 36-43 VI 35-49, VII, VIII, IX 1-10, 129.9 f. 78 *John* IV 18-35 ».

Id. Notes, p. 378 : « 8, page numbers, ruling punctures between the columns, four forms of section mark varying from a simple horizontal line to elaborate colourless ornament, the horizontal lines of letters project into the margin, initials not larger than text are half marginal, VII. » (2)

L'important fragment de la Bodléienne est coté [ⲁ̅]-ⲏ̅ : du même format, du même nombre de lignes que le manuscrit du Vatican, il en reproduit tous les caractères distinctifs, tels qu'on vient de les décrire. Ces caractères, on les retrouve dans les autres feuillets du groupe Horner 8 ; le manuscrit doit avoir contenu les quatre évangiles.

Les f^os Paris 129[1], 10 et 129[9], 64 sont deux morceaux d'un même feuillet ; il en est de même des f°s 129[1], 11 et 12.

Comme ces divers fragments sont très détériorés et s'enchevêtrent les uns dans les autres, on ne saurait déterminer adéquatement leur contenu respectif. Sous cette réserve, on peut reconstituer comme suit le texte des deux

(1) Lire f. 5 ; *item*, Vatican 42, lire ff. 6.
(2) Balestri : « s. VI vel VII ».

feuillets : a) premier feuillet : *Matth.* IV, 3-5^{a} (129^{1} f° 10 *recto*, 1re col.), 5^{b}-6^{a} (129^{9} f° 64, placé à rebours dans le volume, *recto*) ; 7-9 (129^{1} f° 10, *recto*, 2e col.); 12^{b}-13^{a}, 17, 18, 19^{a} (*id. verso*) ; 20, 21^{a} (129^{9} f° 64 *verso*); b) second feuillet : IV, 21^{b}-23 (129^{1} f° 11, *recto*, 1re col.); 24-25^{a} (*id.* f° 12, *recto*, 1re col.) ; 25^{b}-V, 4^{a} (*id.* f° 11, *recto*, 2e col.); 4^{b}-8^{a} (*id.* f° 12, *recto*, 2e col.) ; 8^{b}-12^{a} (*id.* f. 11, *verso*, 1re col.) 12^{b}-13^{a} (*id.* f° 12, *verso*, 1re col.) ; 13^{b}-15^{a} (*id.* f° 11, *verso*, 2e col.); 16-18 (*id.* f° 12, *verso*, 2e col.).

Ces deux feuillets font suite à ceux de la Bodléienne et ont dû être paginés ⲑ-ⲓⲃ.

Strassburg 99 et British Museum 64 sont deux fragments : le premier, sans pagination, contient à peine quelques morceaux de versets, mais il a conservé, dans la marge, l'ornement caractéristique de certaines divisions ; dans le feuillet de Londres, ⲗⲋ-ⲗⲍ, on voit le ⲧ des sections dont parle Balestri ; il avait déjà été assimilé à ceux du Vatican par Crum, Catal. *Add.* p. 317.

Les f°s 134-141 de Paris 129^{5} (*Matth.* XXIV, 7-XXVI, 64) ϥⲍ-ⲣⲑ, le f^{o} de Paris Louvre 106.10 (*Marc.* V, 41-VI, 13) ⲣⲙⲃ-ⲣⲙⲅ, les f°s 16-20, 22 de Paris 129^{6} (*Marc.* VI, 14-VIII, 31) ⲣⲙⲍ-ⲣⲛⲉ, continuation du fragment du Louvre, ont, tous, les chiffres pairs au *recto* et les chiffres impairs au *verso*. Cette anomalie s'explique par l'erreur que nous avons relevée à propos des f^{os} ⲝⲑ sqq. du Vatican. Elle se retrouve dans Vienne K 9093 (Wessely XII, n° 123) et confirme la parenté de ce fragment avec Borgia XLII ; Vienne K 9093, en tout semblable aux autres feuillets du groupe, est coté ⲣⲡⲏ-ⲣⲡⲑ, avec *Marc.* XIV, 57-XV, 1.

Au même manuscrit appartient Vienne K 9073 (Wessely XII, n° 125) *Marc.* XVI, 8-20 ; le chiffre de la pagina-

tion a été arraché ; mais le feuillet porte, à l'angle droit du *verso*, la note ιε̄, fin du quaternion. Si la pagination était régulière, il devrait être coté ϲ̄π̄, mais nous avons constaté qu'elle présente des anomalies.

Le petit fragment du British Museum Or. 6954 n'a pas de pagination, mais il a l'écriture, les ornements et les accents de notre groupe.

Une nouvelle numérotation commence avec S. Luc et S. Jean; elle redevient normale : Paris 129[7] f° 16 (*Luc.* III, 37-IV, 12, 14-17), ιθ̄-κ̄, f[os] 36-45 (*Luc.* VI, 35-IX, 10) λ̄ε̄-μ̄η̄, 129[1] f° 78 (*Jo.* IV, 18-53) ρ̄μ̄ε̄-ρ̄μ̄ϫ̄. Ces fragments de S. Luc et de S. Jean ont le même nombre de lignes, la même écriture, le même pointillé, les mêmes ornements et les mêmes signes des sections que les fragments de S. Matthieu et de S. Marc.

Les caractéristiques du groupe, notamment le pointillé de la marge intérieure, se retrouvent, en outre, dans Vienne K 9215 (Wessely XI n° 69) ρ̄ο̄ε̄-ρ̄ο̄ϫ̄ *Jo.* IX 15-30[a], et K 9076 (Wessely XII, n° 125) ρ̄ο̄ϭ̄-ρ̄ο̄ϩ̄ *Jo.* IX, 30[b]-X, 6.

M. Wessely (*loc. cit.*) rappelle que, d'après les notes du Prof. Krall, Vienne K 9076 se trouvait joint à Vienne K 9075, c.-à-d. au feuillet de *Marc.* XVI, 8-20, que nous avons déjà rattaché aux autres fragments de ce groupe.

Borgia XLIII. Seize feuillets paginés μ̄θ̄-ν̄ϛ̄, ο̄ε̄-ο̄ϩ̄, ϥ̄ᾱ-ρ̄ῑϫ̄ (1). Dimensions : parchemin, 31-33 × 26-28 cm. ; texte, 26-27 × 21 cm ; lignes 28-32 ; deux colonnes.

Ecriture grêle, serrée, vulgaire et mal alignée ; quelques petites initiales, mieux soignées que les lettres du texte ; majuscules rehaussées de rouge ; ornements gros-

(1) Les chiffres ο̄ε̄ et ρ̄ῑε̄ ont disparu. Zoega, ϥ̄ᾱ-ρ̄ῑε̄

siers noir et rouge ; le trait central de l'ⲉ se prolonge considérablement à la fin des lignes ; la semivoyelle est marquée par un trait ; pas de tréma sur l'ı. Au bas des pages, quelques notes semicursives (cf. Balestri, *op. cit.* p. XIX-XX). Inscriptions ⲙⲁⲑⲉⲟⲥ, ⲙⲁⲑⲁⲓⲟⲥ, ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, au *recto* et au *verso* ; quelques lacunes au f° 3.

Borgia LXI. Trois feuillets paginés ⲣ̅ϥ̅ⲋ̅-ⲥ̅ ; ⲥ̅ⲧ̅-ⲥ̅ⲝ̅. Dimensions : parchemin, 31,6 × 23,9 cm. ; texte, 26 × 20,3 cm. ; lignes 30-33 ; deux colonnes.

Ecriture rappelant la main de Borgia XLIII ; lettres marginales et ⲫ initial rehaussés de rouge ; ornements polychromes ; çà et là, le trait central de l'ⲉ se prolonge dans la marge de la seconde colonne ; le trait de la semivoyelle est souvent remplacé par un point ; pas de tréma sur l'ı. Inscription ⲕⲁⲧⲁ, ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ; notes marginales.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 114 « Vatican 43...... *Matth.* XVIII 16-33, XIX 1-24, XXV 21-46, XXVI 1-23 *Mark* II 13-24, 26-28, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX 1-17 Paris 129.7 f. 2 *Luke* I 1-3, 18-21 ff. 29-34, V 10-39, VI, VII, VIII 1-7 f. 38 7-26 Vatican 61 ff. 3 XIII, XIV, 1-11, XV, 1-23 Paris 129.8 ff. 103-112 XVI 18-31, XVII 1-34 (1), 36, 37, XVIII 1-24, 26-43, XIX, XX, XXI, XXII 1-6 Bodleian (Woide 6) ff. 6 XXII 6-71, XXIII 1-16, 18-56, XXIV 1-33, 35-41. Cheltenham (Phillips 22,6 Fenwick) *John* III 22-26, 29-31, 36, IV, 1, 6-9 Paris 129.9 f. 91 VI 26-46 ».

Id., *Notes*, p. 382, donne le recensement des titres et des notes marginales et attribue le ms. au XIII[e] siècle (2).

M. Horner classe dans une catégorie spéciale (n° 134) « Paris 129.4 f. 14 coll. 2 ll. 30, 31, 26 × 19.5, *Matthew*

(1) XVII, 35[b] et XVIII, 25 sont omis par *homœoteleuton*.

(2) Balestri : « s. XII ». Vatican 61, lire XIV, 1-10.

V 11, 12 (1), 15-28, 129.5 f. 106. XIII 31-41, 43-48, 51-54 f. 159. XXVII 27-56, 129.6 f. 25 *Mark* XI 3-13, 15-17, 21-25, 27 ». *Id.*, p. 585 : « 154. section marks, ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ on both pages, XIV. »

Nous avons comparé chacun de ces feuillets à ceux de Borgia XLIII et nous sommes arrivé à la conclusion qu'ils ont appartenu au même manuscrit. Ils sont de la même écriture et concordent pour le nombre des lignes ; 129^{5} f° 159 et 129^{6} f° 25 portent le nom de l'évangéliste au *recto* comme au *verso* (2). En outre, la pagination ⲡ̄ⲅ̄-ⲡ̄ⲇ̄ de Paris 129^{5} f° 159, *Matth.* XXVII, 27-56, s'accorde avec la pagination ⲟ̄ⲉ̄-ⲟ̄ⲋ̄ de Borgia XLIII, *Matth.* XXV, 21-XXVI, 23. Le texte de *Matth.* XXVI, 24- XXVII, 26 occupe, en effet, 187 lignes de l'édition d'Oxford ; la moyenne des feuillets de notre manuscrit représentant environ 60 lignes de la même édition, il en résulte que le texte qui sépare le fragment de Rome de celui de Paris équivaut à trois feuillets, soit les f^{os} ⲟ̄ⲍ̄-ⲡ̄ⲃ̄.

Au même manuscrit appartient manifestement Vienne K9 125 (Wesssely XI, n° 92) coté [ⲉ̄]-ⲋ̄. *Matth.* II, 22-IV, 5 avec lacunes. Il n'a pas de titre, mais la marge supérieure du *verso* porte une croix enlacée, avec une figure d'oiseau ; il n'est séparé de Paris 129^{1} f° 14, ⲑ̄-ⲓ̄, que par *Matth.* IV, 6-V, 10, équivalant à un feuillet du manuscrit, ou 60 lignes du texte de Horner.

Nous considérons aussi comme solidement établie la parenté de Borgia LXI avec les divers fragments de S. Luc et de S. Jean compris dans la liste de Horner 114 ; il faut y ajouter Vienne K 9138, 9167, 9084, 9085, 9137 (Wessely XII, n°s 130, 129, 138 ; XI n°s 64, 65).

---

(1) Lire V, 9-12.

(2) Paris 129^{4} f° 14 n'a pas d'inscription ; 129^{5} f° 106 est fragmentaire du haut.

Le f° 2 de Paris 129⁷, *Luc.* I 1-5, 18-21, a perdu sa pagination ; c'est un fragment avec des initiales et des ornements jaune et rouge rappelant ceux de Borgia LXI ; un seul feuillet le sépare de Vienne K 9138 ⲣⲙⲍ-ⲣⲙⲏ *Luc.* I, 54-II, 4, lequel porte, comme Borgia XLI, l'inscription ⲡⲕⲁⲧⲁ (*verso*) ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ (*recto*) ; Vienne K 9167, *Luc.* III, 6-9ᵃ, 10ᵇ-15ᵃ, 16-19ᵃ, 21ᵇ-25, a perdu quelques lignes de la partie supérieure du feuillet, ainsi que la pagination. Ces deux feuillets de Vienne ont des ornements tout pareils à ceux du manuscrit du Vatican. Les mêmes ornements caractéristiques se retrouvent dans l'important fragment de Paris 129⁷ fᵒˢ 29-34, 58, suite de feuillets paginés ⲣⲝⲁ-ⲣⲟⲇ, *Luc.* V, 10-VIII, 26ᵃ ; il est complété par Vienne K 9084, ⲣⲟⲉ-ⲣⲟⲋ, *Luc.* VIII, 26ᵇ-47.

L'ornementation est moins abondante dans Paris 129⁸ fᵒˢ 105-112 ⲥⲍ-ⲥⲕⲃ *Luc.* XVI, 18-XXII, 6 ; on y rencontre cependant de grandes marginales identiques à celles de Borgia LXI (voir p. ex. ⲁ et ⲕ dans Borgia p. ⲣϥⲍ et Paris p. ⲥⲍ, ⲥⲓⲁ). Les feuillets de la Bodléienne (Woide 6) ⲥⲕⲅ-ⲥⲗⲇ, *Luc.* XXII, 6-XXIV, 41, font suite à Paris 129⁸, fᵒˢ 105-112 ; ils commencent un nouveau cahier ⲓⲇ et l'on y voit apparaître de nombreux signes de lecture ·:·, qu'on ne retrouve pas dans les feuillets antérieurs, pas même dans ceux de Paris dont le fragment d'Oxford est la continuation ; par contre, ils reviennent dans le fragment de S. Jean, Paris 129⁹, f° 91, ⲥⲛⲍ-ⲥⲛⲏ *Jo.* VI, 24-46, qui clôture le groupe Horner 114. Ils apparaissent aussi dans Vienne K 9083, 9137. Ces deux feuillets, cotés ⲥⲝⲅ-ⲥⲝⲋ, *Jo.* VII, 25-52, VIII, 12-25, ne sont séparés que par quatre pages de Paris 129⁹ f° 91 et sont manifestement de la même écriture.

La parenté des fragments de S. Matthieu et de S. Marc avec Borgia XLIII, et celle des fragments de S. Luc et de

S. Jean avec Borgia LXI étant admise, il nous reste à examiner si, conformément au classement de M. Horner, les deux manuscrits du Vatican doivent être attribués à un même codex.

Malgré la ressemblance des écritures, cette identification présente quelques difficultés. Dans Borgia XLIII, on compte 28-32 lignes, l'inscription ⲙⲁⲑⲁⲓⲟⲥ, ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ figure au *recto* et au *verso* de la feuille, l'ⲉ a presque toujours le trait central projeté dans la marge ; sauf p. ⲣ̄ⲓ̄, le ⲫ prend une forme angulaire ; le ⲃ et le ⲕ descendent habituellement sous la ligne ; la couleur rouge apparaît seule dans les ornements. Dans Borgia LXI, qui a 30-33 lignes, le titre ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ alterne avec l'inscription ⲕⲁⲧⲁ, la boucle de l'ⲁ est moins allongée, le trait prolongé de l'ⲉ ne s'observe qu'en un petit nombre d'endroits, le ⲫ prend une forme arrondie ; sauf d'assez rares exceptions, le ⲃ et ⲕ demeurent dans l'alignement ; à la couleur rouge des ornements se mêlent parfois le jaune et le vert ; contrairement à ce qui s'observe dans Borgia XLIII, la ponctuation, les traits et la pagination sont rehaussés de rouge.

L'objection tirée de ces divergences perd quelque peu de sa valeur quand on tient compte des compléments respectifs des deux manuscrits du Vatican. Ces compléments trahissent, en effet, une certaine inconstance de la part du copiste et, en même temps, ils se présentent avec des traits communs qui tendent à rapprocher les deux groupes. De part et d'autre, le titre des évangiles fait défaut dans certains fragments (cf. Paris 129[1] f° 14, Vienne K 9125, Bodléienne Woide 6). La croix enlacée de Vienne K 9125 (groupe Borgia XLIII) revient à certaines pages de Bodleian Woide 6 et dans Vienne K 9085, 9137, (groupe Borgia LXI), mais ne se retrouve dans aucun des

autres fragments. Paris 129^7 f°s 29-34 (Borgia LXI) se rapproche de Borgia XLIII par le nombre des lignes qui varie de 28 à 31 ; l'ⲉ au trait prolongé y revient plus rarement que dans Borgia XLIII, mais plus souvent qu'à certaines pages de Borgia LXI ; à côté du ⲫ de Borgia LXI, Paris 129^8 f° 107, 129^9 f° 91, et Bodléienne Woide 6 p. ⲥⲕⲇ̄ en donnent un autre d'une forme quelque peu différente ; la couleur verte se montre dans Paris 129^7 f°s 29-34, le jaune et le vert dans 129^7 f° 2, le rouge et le vert dans 159^8 f°s 105-112, tous du groupe Borgia LXI ; mais 129^9 f° 91, du même groupe, n'a plus que la couleur rouge de Borgia XLIII et celui-ci a des pages entières, ⲣ̄, ⲣ̄ⲁ̄, ⲣ̄ⲋ̄, ⲣ̄ⲑ̄, dont les majuscules ne sont plus même rehaussées de rouge.

D'autre part, une figure caractéristique de Borgia XLIII, p. ⲣ̄ⲓ̄ⲁ̄, l'alpha majuscule avec l'esquisse de la face humaine, reparaît dans Paris 129^7 f° 29 et dans Vienne K 9138, l'un et l'autre du groupe Borgia LXI.

Enfin, il y a lieu de noter que, d'après les données de la pagination, les fragments de Borgia XLI ont fait partie d'un manuscrit contenant les quatre évangiles et qu'en réunissant les deux groupes, on ne constate aucun désaccord entre la numérotation et le texte.

Nous concluons de l'ensemble de ces observations que l'on pourrait, à la rigueur, expliquer par l'incurie ou l'inconstance du scribe les divergences entre les deux fragments du Vatican et que l'identification proposée par M. Horner conserve quelque probabilité.

Borgia XLIV. Deux feuillets paginés ⲋ̄ⲉ̄-ⲋ̄ⲏ̄. Dimensions : parchemin, 31,5-32,8 × 26 $^{cm.}$; texte, 26-27 × 19 $^{cm.}$; lignes 32-33.

Écriture droite et serrée, assez régulière; lettres marginales grandes et moyennes ornées de rouge et parfois de rouge et de jaune; çà et là, des points rouges à l'intérieur des ϕ ; des guillemets rouge et noir accompagnent les citations; dans les marges, en rouge, le signe :. Les accents sont marqués tantôt par un trait, tantôt par un point ; l'emploi du tréma sur l'ι est inconstant. Certaines lettres, surtout l'ϒ et le ϫ, se projettent dans les marges supérieures. Balestri, Tab. 6.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 80 : « PARIS 129.4 f. 5 *Matthew* III 1-5, 6, 7 f. 15, VI 25-32, VII 2-4, 8-15 f. 80, XI 16-30, XII 1-4 VATICAN 44...... XX 25-34, XXI 1-31 PARIS 129.5 f. 151 XXI 31-33, 43-46, XXII 3-5 BRITISH MUSEUM 76 Or. 3579 B ff. 28-30 ll. 32, 33, 34 XXII 9-46, XXIII 1-12, 14-37 BERLIN MUSEUM P. 8129 (n° 172) *Luke* VII 23-25, 29-31 ».

Id., *Notes*, p. 381 : « 80 section marks, section numbers and tituli, XI. »

Paris 129[4] f° 5 est un petit fragment détérioré; il a des lettres marginales, noir et rouge, en tout semblables à celles de Borgia, Comme dans le f° 1 du Vatican, l'encre a disparu, en certains endroits : « scriptura 1[i] fol. est aliquantulum evanescens ob atramenti decisionem » (Balestri, p. XX). Le f° 15, également fragmentaire, a le ϯ caractéristique de Borgia XLIV ; le f° 80 a perdu sa pagination ; on y retrouve l'ⲁ et le ϩ majuscules communs à notre groupe. Paris 129[5] f° 151, partie supérieure de la première colonne avec quelques restes de la seconde, est la continuation de Borgia XLIV p. ϩⲏ, et devait avoir la cote ϩⲑ-ⲋ. Une déchirure pareille à celle du f° 151 de Paris 129[5] a fait disparaître la pagination des f[os] 28-30 de British 76; ceux-ci faisaient suite à ce même feuillet et

devaient porter les chiffres ⲟⲁ-ⲟⲃ. Le fragment de Berlin Mus. P. 8129 ne représente plus que la partie inférieure de la première colonne (14 lignes) ; sa parenté avec Borgia XLIV se reconnaît aux initiales, aux traits généraux de l'écriture, aux ornements et aux signes de lecture.

Borgia XLV. Deux feuillets paginés ⲟⲋ-ⲟⲍ (1). Dimensions : parchemin, 29.4 × 22.5 cm. ; texte, 23.5 × 17.5 cm. ; ll. 29-32 ; deux colonnes.

Ecriture droite peu régulière ; lettres marginales grandes et moyennes, relevées de rouge, de même que les astérisques des citations, les signes de lecture et la ponctuation, sauf quelques endroits où le rouge est omis ; çà et là, de la couleur jaune ; presque partout un point rouge et un point jaune à l'intérieur du ⲫ. L'accentuation, « somewhat too frequent », comme le note M. Crum à propos de British 70, est marquée tantôt par un petit trait, tantôt par un point ; le point remplace le tréma sur l'ⲓ. Balestri, Tab. 7.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 82 « British Museum 70 Or. 3579 B f. 19 *Matthew* XV 13-32 Paris 129.5 f. 114 coll. 2 ll. 30-33, 22,5 × 16 XIX 13-30, XX 1-4 Vatican 45 XXII 6-46, XXIII 1-10 Paris 129.5 f. 153 XXIV 74, 75, XXVII 1-23 f. 162, XXVIII 4-20 ».

Id., *Notes*, p. 381 : « XI ».

Le fragment du British Museum (2), paginé ⲛⲁ-ⲛⲃ, a perdu une partie de la première colonne, de là, la divergence entre le contenu indiqué par M. Horner et celui que donne M. Crum (catal. 70) : « S. Matthew XV, 19-24,

---

(1) Balestri, p. XX : « pagg. ⲟⲋ-ⲟⲍ ; pagg. ⲟⲉ-ⲟⲍ antea erant ⲟⲋ-ⲟⲇ, postea a 2a m. emendatae ». Zoega, p. 181 : « ⲟⲋ-ⲟⲍ ».

(2) Déjà identifié avec Borgia XLV par M. Crum, *Add.* p. 517.

26-29 and parts of verses preceding and follow these ». L'identité de ce feuillet avec le fragment de Borgia ne saurait être douteuse : cf. les lettres marginales, les ornements, les formes du ⲣ, du ⲃ̂, etc. Il est suivi de près par le f° 114 de Paris 129⁵, paginé ⲝ̅ⲏ̅-ⲝ̅ⲑ̅, avec *Matth.* XIX, 15-XX, 4. Entre ce feuillet et ceux du Vatican, il faut intercaler le fragment de Vienne, K 9154 (Wessely XI, n° 105). En tout semblable aux autres fragments du groupe Horner 82, il contient *Matth.* XX, 26-XXI, 15 et porte la pagination ⲝ̅ⲉ̅, rectifié en ⲝ̅ⲋ̅, (*sic*)-ⲝ̅ⲉ̅. C'est le chiffre rectifié ⲝ̅ⲋ̅-(ⲝ̅ⲍ̅) (1) qui permet de raccorder ce fragment au f° 114 de Paris, coté, ⲝ̅ⲏ̅-ⲝ̅ⲑ̅, et séparé du feuillet de Vienne par *Matth.* XX, 4-25, soit un feuillet [ⲝ̅ⲉ̅-ⲝ̅ⲉ̅].

Paris 129⁵ f° 155 a une forte déchirure à droite ; le f° 162 porte la pagination ⲣ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲃ̅ avec des traces d'une encre plus récente, rappelant les retouches des feuillets du Vatican et de Vienne.

Borgia XLVI (Naples). Six feuillets de grand format, paginés ⲟ̅ⲑ̅-ⲡ̅ⲉ̅ : ⲥ̅ⲗ̅ⲉ̅-ⲥ̅ⲗ̅ⲉ̅ ; ⲧ̅ⲉ̅-ⲧ̅ⲉ̅. Dimensions : parchemin, 36,4 × 28 cm ; texte, 26 × 19 cm. ; lignes 31-34 ; deux colonnes.

Ecriture droite, mince, nette et régulière ; quelques lettres marginales de petite dimension relevées d'un petit ornement noir et rouge. Les numéros des sections ⲡ̅ⲋ̅-ⲡ̅ⲑ̅ sont d'une écriture grossière et plus récente ; les signes de lecture : , noir et rouge, sont également d'une main grossière. La semivoyelle est marquée par un trait ; quel-

(1) A rapprocher des rectifications signalées par Balestri pour les feuillets du Vatican ; ⲝ̅ⲉ̅ correspondait à l'ⲉ̅ du quaternion, placé à gauche.

ques accents à la fin des mots; le tréma sur l'ï est parfois remplacé par un accent circonflexe. Les titres des évangiles sont marqués en abrégé au verso; p. ⲧⲉ̅, au dessus de la 1e colonne, ⲕⲩ̅, d'une main plus récente; p. ⲧⲉ̅, au dessus de la marge latérale de la 2e colonne, ⲓⲑ̅ d'une écriture ancienne. Les lignes tracées à la pointe sèche sont très apparentes. Balestri, Tab. 8.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 70 « PARIS 129.4 f. 16 *Matthew* V 6-11, 14-17, 19-21, 23-25, 129.5 f. 116 V 31-33, 129.4 f. 29 coll. 2 ll. 30, 32, 24.8 × 18.3 IX 13-33 f. 31 IX 33-38, X 1-15, BODLEIAN (Woide 5) XVII 16-20, 22-27, XVIII 1-8 VENICE Or. 192.1 ff. 4 XVIII, 28-35, XIX, XX, XXI 1-15 NAPLES 46 ff. 6 XXIII 15-39, XXIV, XXV 1-19 PARIS 129.5 f. 160 XXVII 10-13, 29-31, 129.7 f. 74 *Luke* X, 38, 42, XI, 1, 2, 5-7, 129.8 f. 99 XIII 10, 11, 13-31 NAPLES 46 XVII 7-34 *John* VIII 54-59, IX 1-18 BODLEIAN Copt. g. 3 *John* XI 27-29, 32-34 ».

Id. Notes, p. 381 « 70, ⲙⲁⲑ, ⲗⲟⲩ, ⲓⲱⲁⲛ writen in upper margin, section marks and numbers, slight ornament faintly coloured X. »

L'identité des divers fragments de Paris avec le groupe XLVI est manifeste : écriture, ornements, signes des sections, tout correspond à la description que nous avons donnée du manuscrit du Vatican.

Les f°s 16 de Paris 129^4 et 116 de 129^5 sont deux fragments sans pagination; le premier a les signes de lecture de Borgia XLVI; le second, qui devait se rattacher au précédent, est très détérioré, et n'a conservé son texte qu'au *recto*, *Matth.* V, 31-33.

Paris 129^4 f°s 29 et 31 sont deux feuillets dont les textes se suivent. Le f° 29, sans pagination, porte le chiffre de la leçon ⲓ̅ⲋ̅; le catalogue manuscrit de Paris

attribue au f° 51 la pagination ⲕⲉ-ⲕⲋ ; c'est ⲗⲉ-ⲗⲋ qu'il faut lire ; le ⲗ apparaît très clairement au *verso* ; au *recto*, il est surmonté d'un petit trait qui, à première vue, lui donne l'apparence du ⲕ ; en réalité, ce trait fait partie des ornements qui encadrent le chiffre. Notre lecture est confirmée par le f° 29 qui a perdu sa pagination, mais a conservé, à l'angle gauche du *recto* (1), le chiffre ⲅ, indiquant le commencement du troisième quaternion ; normalement, ce chiffre devrait correspondre à la page 33 (16 × 2 + 1), ce qui nous donne ⲗⲅ-ⲗⲇ pour le f° 29, et, par conséquent ⲗⲉ-ⲗⲋ pour le f° 51, qui en est la continuation. Le f° 29 a été restauré, du coté intérieur, au moyen d'une bande de parchemin portant des traces d'une belle onciale archaïque ; nous avons fait la même constatation pour le fragment de Venise (v. ci-dessous).

Le feuillet de la Bodléienne (Woide 3) est coté ⲛⲑ-ⲝ, avec les leçons ⲗⲋ-ⲗⲍ ; un seul feuillet le sépare de ceux de Venise, en tout semblables aux précédents, et restaurés comme le f° 29 de Paris 129[4]. Ce sont quatre feuillets paginés ⲝⲅ-ⲟ, avec les leçons ⲙ-ⲙⲋ.

Mingarelli, *Aegyptiorum codicum reliquiae*, p. VI sqq. donne une description détaillée et très soignée du manuscrit. Toutefois, p. XII, il s'est trompé dans la lecture des sections. Il a pris le chiffre ⲙ, grossièrement tracé et rappelant l' ϟ grec actuel, pour un ϥ, auquel il donne comme valeur 90. La lecture ⲙ ne saurait être douteuse, et elle est confirmée par les sections ⲛⲍ-ⲛⲑ de Naples 46 qui suit à quatre feuillets de distance. Paris 129[5] f° 160 n'est qu'un fragment, représentant la partie supérieure gauche d'un feuillet.

(1) Le *verso*, dans le vol. 129[4], où le feuillet se trouve placé à rebours.

Il résulte des données de la pagination que notre codex contenait les quatre évangiles. Un représentant de l'évangile de S. Marc nous est fourni par Vienne K 9042 (Wessely XII, n° 128), ⲣⲕⲍ-ⲣⲕⲏ, *Marc.* VII, 24-VIII, 9, sections ⲕ-ⲕⲁ.

Deux autres feuillets, K 9043, 9044, classés également par M. Wessely sous le numéro 128, appartiennent au même manuscrit ; ils sont cotés ⲣⲟⲍ-ⲣⲡ, avec *Luc.* III, 11-IV, 21 ; le f° K 9043, quelque peu détérioré, ne donne pas de chiffre de section ; le f° K 9044 a la section ⲍ. Ces trois feuillets de Vienne ont l'écriture, la manière de paginer, les titres des évangiles et les signes de lecture de notre groupe. La pagination des deux derniers s'accorde avec celle de Paris 129[7], f° 74 (fragmentaire) ⲥⲓⲁ-ⲥⲓⲃ, *Luc.* X, 38 sqq ; cinq feuillets (1) séparent ce fragment de Paris 129[8] f° 99, coté ⲥⲕⲅ-ⲥⲕⲇ, avec les chiffres des sections ⲙⲑ-ⲛⲁ. Vient ensuite, après une nouvelle lacune de dix pages (ⲥⲕⲉ-ⲥⲗⲇ), la seconde partie de Borgia XLVI, avec le fragment de S. Luc ; enfin, la troisième partie, *Jo.* VIII, 54-IX, 18, cotée ⲧⲉ-ⲧⲋ, et suivie d'assez près du petit fragment, très détérioré, de Bodleian (copte g 5), *Jo.* XI, 27-29, 32-34. Notre codex avait donc une pagination continue pour les quatre évangiles. Dans d'autres manuscrits, en assez grand nombre, la numérotation recommence avec S. Luc.

Borgia XLVII. Trois feuillets avec la pagination ⲡⲁ-[ⲡⲋ] (2) ; Dimensions : f° 1, parchemin, 30 × 24,5 cm. ;

---

(1) Pour la détermination du nombre des feuillets manquants, voir notre note sur les fragments de Borgia XXXIX.

(2) Les trois premières pages ont seules conservé leurs cotes.

texte, 26,4 × 19,5 cm. ; f°s 2 et 3 (réunis), parchemin, 33 × 26 cm., texte 28 × 20,5 cm. ; lignes, 37 ; deux colonnes.

Bonne onciale, quelque peu irrégulière, avec une tendance marquée à rapetisser les lettres vers l'extrémité des lignes ; petites initiales, sans ornements ni couleurs. La semivoyelle est marquée par un trait ; çà et là, un accent à la fin des mots ; l'emploi du tréma sur l'ı n'est pas absolument constant. Les lignes à la pointe sèche sont très apparentes. Balestri, Tab. 9.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 31 : « PARIS 129.4 f. 15 *Matthew* V 16-32 f. 18, VI 6, 7, 13, 14, 18, 19, 22-24 CAIRO (Patriarchate) f. 21 XI 15-17, 20-22 f. 32 XI 8-11, 24-27 PARIS 129.5 f. 143 XXIV 15-21, 24-28, 30-32, 35-38 VATICAN 47 ff. 3 ...... XXV 41-46, XXVI 1-67 PARIS 129.5 f. 165 XXVIII 5-20 subscription *Mark* I 1-6, 129.6 f. 14. V 13-38, 129.7 f. 64 V 18-39 (1), 129.6 f. 33 XIV 41, 42, 47-49, 54-56, 60-62 ».

Id. Notes, p. 380 : « 31, X (2). »

Les f°s 15 et 18 de Paris 129⁴ sont fragmentaires, et ne sont séparés l'un de l'autre que par un seul feuillet manquant ; le f° 18 a conservé sa pagination ιε-ιϛ, ce qui nous donne les chiffres ιᴀ-ιв pour le f° 15 ; celui-ci a 37 lignes, comme Borgia XLVII (sauf à la 1re col. du *recto*, qui en a 38) ; dans les deux fragments, de même que dans le ms. du Vatican, les lettres vont en diminuant vers la fin des lignes. Les n°s 21 et 32 du Caire représentent respectivement le *recto* et le *verso* d'un même feuillet dont la partie supérieure a disparu ; ce qui en

(1) Voir, ci-dessous, nos observations sur le contenu de Cairo Patriarchate f°s 21 et 32, et de Paris 129⁶ f° 14 et 129⁷ f° 64.

(2) Balestri : « s. VIII ».

reste, contient (avec lacunes) *Matth.* XI, 8-11, 15-17, 20-22, 24-27. Ce feuillet prend place entre deux fragments nouvellement mis au jour. Le premier, paginé ⲕ̅ⲍ̅-ⲕ̅ⲏ̅, comprend *Matth.* X, 2-25 ; c'est Vienne K 9030 (Wessely. XI, n° 97) ; un seul feuillet manquant, *Matth.* X, 26-XI, 7 (?) (1), ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅, le sépare du f° du Caire qui devait être coté ⲗ̅ⲁ̅-ⲗ̅ⲃ̅. Le second fragment vient d'être acquis par M. Pierpont Morgan ; il est composé de quatre feuillets, sans pagination, contenant *Matth.* XI, 27[b]-XIII, 33[a] (avec lacunes) ; d'une écriture identique à celle de notre groupe, et du même format, ces feuillets font suite au f° du Caire (2) *Matth.* XI 8-27 [ⲗ̅ⲁ̅-ⲗ̅ⲃ̅] et doivent correspondre aux pages ⲗ̅ⲅ̅-ⲙ̅ du manuscrit. Cette donnée se confirme par ce qu'il nous reste encore de la pagination presque totalement disparue des feuillets Morgan ; on lit, en effet, au *verso* du premier feuillet, le chiffre ... ⲇ̅ (ⲗ̅ⲇ̅), et au *verso* du troisième, le chiffre ... ⲏ̅ (ⲗ̅ⲏ̅).

Le f° 145 de Paris 129[5], fragmentaire, *Matth.* XXIV, 15-38 (avec lacunes) est séparé par une cinquantaine de versets, soit deux feuillets, du commencement de Borgia XLVII, *Matth.*, XXV, 41, ⲡ̅ⲁ̅, et doit avoir porté la cote ⲟ̅ⲉ̅-ⲟ̅ⲋ̅. Il est en tout semblable au manuscrit du Vatican. Il en est de même des feuillets suivants par lesquels nous passons des fragments de S. Matthieu à ceux de S. Marc. Paris 129[5] f. 165 est paginé ϥ̅ⲅ̅-ϥ̅ⲇ̅ (au lieu de ϥ̅-ϥ̅ⲁ̅, du catalogue manuscrit de Paris). Paris 129[6] f° 14, sans pagination, et 129[7] f° 64 sont deux fragments qui se complètent. Le feuillet ainsi reconstitué contient : *Marc* V,

(1) Le commencement du feuillet du Caire ayant disparu, on ne saurait déterminer exactement la fin du feuillet manquant.

(2) Caire 32 *exit* ⲉⲓ ⲙⲏ ; Morgan *incip.* ⲧⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ.

13-39, soit *Marc.* V 13-18^a, 19^b-24, 26^b-31^a, 32^b-38 pour 129^5 f° 14, et *Marc* V, 18^b-19^a, 25-26^a, 31^b-32^a, 39 pour 129^7 f° 64, bande inférieure du feuillet. Paris 129^6 f° 33 est un autre fragment d'un feuillet dont il ne reste plus que les deux derniers versets de chaque colonne.

Borgia XLVIII. Deux feuillets paginés ⲣ̅ⲗ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲗ̅ⲇ̅. Dimensions : parchemin, 28.5 × 24.5$^{cm.}$; texte, 21.8 × 17$^{cm.}$; lignes 32 ; deux colonnes.

Jolie onciale ; quelques initiales, de petite ou de moyenne dimension, accompagnées d'un ornement élégamment tracé : pas de polychromie : à la fin des lignes, les mots s'achèvent souvent en caractères plus petits ; dans ce cas, le trait central de l'ω s'élève au dessus des branches latérales. La semivoyelle est marquée par un trait horizontal ou par une ligne courbe ; la courbe se rencontre aussi, sous forme d'accent grave, à la fin des mots ; le tréma sur l'ⲓ fait parfois défaut, parfois aussi il est remplacé par un trait. La ponctuation est marquée par un ou deux points ; on distingue nettement le tracé des lignes à la pointe sèche.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 39. « British Museum 67 Or. 3579 B ff. 9, 10 coll. 2 ll. 32, 20.9 × 16.2 *Matthew* XII 40, 41, XIII 1-3, 5-8, 11, 12, 15, 18-20 Paris 129.5 f. 103 XIV 27-36, XV 1-11 f. 120, XX 8-11, 13-15, 17-19, 21, 22 f. 123, XX 24-31, 33, 34, XXI 1, 2, 4-6 f. 124 XXI 8-12, 19-21 f. 128 XXI 21-24, 30-32 Vatican 48 XXVII 45-66, XXVIII, 1-10 ».

Id. Notes, omis.

Des deux feuillets du British Museum 67 il ne reste que la partie supérieure, sans pagination ; on y retrouve les ornements et l'écriture de Borgia (notamment la

caractéristique de la lettre ω à la fin des lignes) ; les mêmes particularités se rencontrent dans les fragments de Paris.

Paris 129[5] f° 105 est conservé en entier, mais a perdu sa pagination ; il a les lettres marginales et les petits ornements noirs propres au groupe. Entre ce feuillet et Paris 129[5] f. 120, viennent se placer Vienne K 9062 et K 9065 (Wessely XI, n° 102) cotés ⲟ̅ⲉ̅-ⲟ̅ⲋ̅, ⲟ̅ⲑ̅-ⲡ̅, contenant respectivement *Matth.* XVII, 24-XVIII, 12 (avec omission du v. 11) ; XVIII, 26-XIX, 8. Ils correspondent en tout à la description du fragment Borgia, et ne sont séparés que par deux feuillets [ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲇ̅] du f° 120 de Paris. Ce feuillet, qui est fragmentaire, doit effectivement avoir eu la cote ⲡ̅ⲉ̅-ⲡ̅ⲋ̅, car, d'autre part, il se rattache directement au f° 125 qui a la pagination ⲡ̅ⲍ̅-ⲡ̅ⲏ̅ (au *recto*, en surcharge, ⲡ, d'une écriture récente). Le f° 124 est déchiré dans le sens vertical ; il n'en reste plus que la colonne de gauche ; il en est de même du f° 128 qui est la continuation du f° 124. Ces deux feuillets faisaient suite au f° 125, avec la pagination [ⲡ̅ⲑ̅-ϥ̅ⲃ̅].

Borgia XLIX. Deux feuillets paginés ⲕ̅ⲋ̅-ⲕ̅ⲍ̅ ; ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅ (*sic* pour ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅), (1). Dimensions : parchemin, 34.4 × 26[cm.] ; texte, 29 × 20.5[cm.] ; lignes 40 ; deux colonnes.

Ecriture fine et droite, négligemment tracée ; initiales grandes et moyennes, accompagnées d'ornements assez grossiers ; polychromie rouge et jaune ; un trait noir et rouge sur l'abréviation ⲓ̅ⲥ̅ ; souvent un trait noir, parfois deux points rouges sur l'ⲓ ; points rouges dans le ⲫ. A part quelques points à peine perceptibles, on ne

---

(1) Zoega : « ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅, perperam scripto ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅ » ; *item* Balestri p. XXIII.

voit guère de traces de la semivoyelle ; la ponctuation est en rouge. Les traits des lettres ϫ, ⲗ, ⲙ, se prolongent dans les marges latérales : au commencement de la ligne, la 1re courbe du ⲙ se relève ; à la première ligne des colonnes, les branches de l'ⲩ, renforcées de rouge, se projettent parfois dans la marge supérieure ; parfois elles restent dans l'alignement. Les pp. ⲕ̄ⲉ̄ et ⲕ̄ⲑ̄ portent le signe : en rouge ; la p. ⲗ̄, une croix à l'encre noire. Les citations de l'Ancien Testament sont annoncées par un seul guillemet. Titres : *recto* ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ; *verso* ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁ.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, no 110 : « Berlin 1605 f. 4 coll. 2 ll. 40, 28.5 × 19.7 *Matthew* II 4-23, III 1-9 Paris 129.4 f. 50 IX 25-38, X 1-19. 129.5 f. 119 XX 16-34, XXI 1-2, 5-10 Vatican 49 ff. 2 *Mark* V 19-45 (1), VI 1-5, 56, VII 1-26 Paris 129.8 101 *Luke* XIV 5-34, XV 1-2 f. 156, XXIII 1-16, 18-32, 35-39 Cairo (Patriarchate) *John* VIII 48-59, IX 17 Venice Or. 192.2 ff. 6 IX 17-41, X, XI, XII, XIII 1 Paris 129.10 ff. 186-188 XVIII 5-40, XIX 1-40 ».

Id. Notes, p. 582 : « 110, ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁ (2) ⲙⲁⲑⲉⲟⲥ, ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ, ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ, liturgical notes, section marks, many errors occur, and the half-vowel sign is rarely used, XII. »

Le feuillet de Berlin, 40 ll., sans pagination, répond à la description que nous avons donnée de Borgia XLIX ; on y lit les chiffres des sections ⲋ̄ et ⲉ̄, surmontés d'un double trait rouge. Les fos Paris 129[4] fo 50, 40 ll., et 129[5] fo 119 sont quelque peu détériorés et ont perdu leur pagination ; on y reconnaît l'écriture, les ornements, la polychromie des feuillets du Vatican. Les principales caractéristiques de notre groupe (forme du ⲙ initial, manière de ponctuer,

(1) Lire : 20-43.
(2) Voir nos observations, ci-dessous.

absence d'accents, etc.) se retrouvent aussi dans Vienne K 9131 (Wessely XII, n° 137) ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅, *Luc.* VI, 46-VII, 24; 40-41 ll.; il en est de même de Paris 129[8] f° 101 qui n'a plus conservé que le ⲝ̅ de sa pagination, et dont le nombre de lignes monte à 42 et 43; le f° 136, sans numérotation, donne 41-44 lignes; le fragment du Caire précède immédiatement les six feuillets de Venise, numérotés ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅ et contenant *Jo.* IX, 17-XIII, 1; 40 ll.; 139 versets, équivalant à six feuillets, séparent le fragment de Venise de Paris 129[10] f[os] 186-188 paginés ⲛ̅ⲋ̅-[ⲛ̅ⲏ̅]; 40 ll. Borgia XLIX, Cairo-Venise, Paris 129[10] f[os] 186-188 portent les titres ⲕⲁⲧⲁ, *verso*, ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ, *recto;* Berlin, Vienne, Paris 129[8] f° 101, ⲕⲁⲧⲁ *verso* ⲙⲁⲑⲉⲟⲥ, ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ, *recto;* les titres des autres feuillets ont disparu ou sont d'une lecture incertaine. Les quatre évangiles avaient une pagination distincte, et, peut-être, ne formaient-ils pas un seul et même volume. Il nous semble toutefois établi que les divers fragments sont bien de la même main.

Borgia L. Huit feuillets correspondant aux pages ⲣ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲏ̅; ⲥ̅ⲓ̅ⲋ̅-ⲥ̅ⲕ̅ (1). Dimensions: parchemin, 33 × 25,7[cm.]; texte, 27,4 × 19,5 [cm.]; lignes 37-39; deux colonnes.

Ecriture droite et serrée, aux traits assez gras; grandes et petites initiales, avec de légers ornements rehaussés de rouge et parfois de jaune; ponctuation tantôt noire, tantôt rouge, parfois suivie d'un espace; le rouge accompagne également, çà et là, le signe de l'abréviation et celui de la semivoyelle; celui-ci fait souvent défaut; le tréma sur l'ⲓ

(1) Les numéros n'apparaissent qu'au *recto*; le f° ⲥ̅ⲓ̅ⲋ̅, qui est encore adhérent au f° ⲥ̅ⲓ̅ⲑ̅, a perdu sa pagination.

est parfois omis ; dans les marges, on lit les notes des sections ⲗ̄ⲉ̄-ⲙ̄ⲉ̄, pour le fragment de S. Marc, et ⲓ̄ⲑ̄-ⲕ̄ⲉ̄, pour celui de S. Jean : quelques signes de lecture. Titres ⲕⲁⲧⲁ (recto), ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ (*verso*). Balestri, Tab. 10.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 86 : « Vatican 50 ff. 4 *Mark* X 46-52, XI 1-25, 27-33, XII 1-44, XIII 1-28 Paris 132.2 f. 134, 135 XIV 1, 2, 6-9, 11-15, 129.7 f. 15 *Luke* III, 29-32, 36, IV 1-22 ff. 18-25 coll. 2 ll. 37-40, 25.5 × 18.5 IV 23-44, V, VI, VII 1-26, 28, 29, 31-35, 40-50 ; VIII 1-8, 13, 14 Cairo (Patriarchate) 66 VIII 17-20, 24-35, 39-41 Vatican 50 ff. 4 *John* VII 29-52 VIII 12-39, IX 1-41 ».

Id. Notes, p. 581 : « 86 ⲕⲁⲧⲁ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲛ, section numbers, XI. »

Les fragments Paris 132.2 f[os] 134 et 135 sont d'une écriture onciale toute différente de celle de Borgia L et ne sauraient appartenir au même manuscrit. Par contre, Paris 129[7] f° 15, fragment, sans pagination, et f[os] 18-25, cotés ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲙ̄ⲉ̄, précédant Caire 66, reproduisent tous les caractères des feuillets du Vatican ; une parfaite ressemblance existe également entre ces derniers et Vienne K 9116 (Wessely XII, n° 145) *Luc.* XX, 35-37, 42-47, XXI, 4-8, 11-16 : même écriture, même manière d'accentuer et de ponctuer, mêmes signes de lecture, même perforation, très apparente, des marges extérieures.

Borgia LI. Quatre feuillets paginés ⲣ̄ⲟ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲟ̄ⲏ̄ (1). Dimen-

(1) Balestri p. XXV : « Pag. ⲣ̄ⲟ̄ⲍ̄, sup. 1am col. est ⲓ̄ⲉ̄, prior littera videtur esse ι, sed potest esse tractus alterius litterae, cum membrana immediate ante illam exciderit ». A l'angle droit de la page précédente, ⲣ̄ⲟ̄ⲋ̄, on lit clairement, sous la feuille qui a servi à la restauration du parchemin, le nombre ⲓ̄ⲃ̄ ; c'est le chiffre marquant la fin du 12e cahier. La lecture ⲓ̄ⲉ̄ est donc certaine pour la page ⲣ̄ⲟ̄ⲍ̄, la première du cahier suivant. D'après

sions : parchemin, 35,1 × 26,7 cm. ; texte, 29 × 22cm. ; lignes 34, 35 (1) ; deux colonnes. Contiennent *Marc.* X, 46-XI, 25, 27-XII, 40.

Borgia LXVI. Un feuillet paginé ⲧ̅ⲉ̅-ⲧ̅ⲋ̅ (2). Dimensions : parchemin, 35,4 × 27,7cm. ; texte, 28 × 21cm. ; lignes 32 ; deux colonnes. Contient *Luc.* XXII, 55-XXIII, 5. Balestri, Tab. 22.

C'est avec raison que M. Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 150, rattache ces deux fragments à un seul manuscrit. Ils ont la même écriture, assez ferme, mais épaisse et grossière ; le même mélange d'ⲁ à boucle arrondie et d'ⲁ à angle aigu (cette dernière forme, plus rare dans Borgia LXVI) ; la même manière d'encadrer de traits multiples le chiffre de la pagination ; la même ligne rouge au dessus des lettres marginales ; les mêmes traits allongés pour la semivoyelle. Les couleurs des ornements ont en partie disparu de Borgia LXVI, qui est plus endommagé. Les chiffres de la pagination et ceux des quaternions indiquent que les deux fragments faisaient partie d'un évangéliaire complet. Dans Borgia LI, p. ⲣ̅ⲟ̅ⲇ̅, à côté d'un oiseau polychromé, on lit en marge : ⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲏⲙⲁ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ; p. ⲣ̅ⲟ̅ⲋ̅ : ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲉ ⲛ̅ⲧⲁ ⲡ̅ⲥⲁⲇⲇⲟⲩⲕⲁⲓⲟⲥ ⲛ?ϫⲛⲟⲩ ; Horner, p. 385 : ϫⲛⲟⲩϥ.

---

ces données, il semblerait, à première vue, que la moyenne des cahiers ait été inférieure à 16 pages, la fin du 12e quaternion devant correspondre normalement à la page ⲣ̅ϥ̅ⲃ̅ (16 × 12 = 192). Voir notre explication, note 2.

(1) Balestri, p. XXIV : ll. 35.

(2) La page ⲧ̅ⲉ̅ porte, à gauche, le chiffre ⲕ̅ⲁ̅ marquant le commencement du 21e cahier ; il nous donne, comme pour Borgia LI, une moyenne inférieure à celle de 16 pages par cahier (16×20 = 320 ⲧ̅ⲕ̅). Toutefois, comme dans l'un et l'autre fragment, l'écart total est exactement de 16 pages, il faut supposer que le scribe a sauté un chiffre dans la notation des cahiers : 12 (ⲓ̅ⲃ̅) × 16 = 192 soit 176 (ⲣ̅ⲟ̅ⲋ̅) + 16 (Borgia LI) ; 20 (ⲕ̅) × 16 = 320 soit 304 (ⲧ̅ⲇ̅, page finissant le 20e cahier) + 16 (Borgia LXVI). Cette coïncidence fournit un nouvel argument en faveur de l'identification des deux manuscrits du Vatican.

Balestri : « saec. XII vel XIII » ; Horner, p. 383 : « 130, XIII. ».

Nous avons retrouvé la grosse écriture de Borgia LI, LXVI dans Vienne K 9786 (Wessely XII, nº 151), feuillet détérioré, sans pagination, contenant *Luc* IX, 19-33.

Borgia LII. Deux feuillets paginés ⲣ̄ⲛ̄ⲍ̄-ⲣ̄ⲛ̄ⲏ̄, ⲣ̄ⲛ̄ⲑ̄-ⲣ̄ⲝ̄ (1) Dimensions : parchemin, 26,7 × 21,1 cm ; texte, 23,5 × 17,5 cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

Belle écriture arrondie, mais quelque peu irrégulière pour la dimension des caractères, ceux-ci ayant une tendance à diminuer vers la fin des lignes ; lettres marginales de moyenne dimension ; çà et là, un petit ornement à l'encre noire, parfois surchargé de rouge ; le commencement de *Marc.* XV, 21 a été repassé à l'encre rouge ; la semivoyelle est marquée par un trait fuyant, la ponctuation, par un ou plusieurs points aux combinaisons variées ; quelques accents à la fin des mots ; tréma sur l'ⲓ. *Marc.* XV a les numéros des sections ⲁ̿, ⲩ̄, ⲋ̄, ⲑ̄, suivis du mot ⲙⲛⲉϩⲟⲟⲩ d'une écriture plus grossière ; deux fois, la leçon est marquée, dans le texte et dans la marge, par une croix tracée d'une main plus récente ; la p. ⲣ̄ⲛ̄ⲍ̄ porte, dans la marge centrale, le signe ⲧ. On distingue nettement le tracé des lignes à la pointe sèche.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, nº 66 : « VATICAN 52. *Mark* XIV 69-72 ; XV 1-19, 21-23, 25-27, 29, 30, 32-34 ». *Id. Notes.*, p. 380 : « 66, liturgical indications by later hand, X. »

Il est très probable que Vienne K 9021, 9022 (Wessely, XII, nº 118), deux fragments d'un seul feuillet, *Marc.* X, 29-42, appartient au même manuscrit ; il a l'écriture et

(1) Le second feuillet est fragmentaire.

les accents, la ponctuation et le genre d'ornements de Borgia LII ; les colonnes ont la même largeur ; et, en tenant compte des lacunes, on peut leur attribuer le même nombre de lignes (27 dans l'état actuel, avec une lacune équivalant a 3 lignes).

Le petit fragment de Vienne K 9369 (Wessely XI, n° 104) *Matth.* XVIII, 28-30, 32, XIX, 1, 5-8 (avec de fortes lacunes pour la seconde colonne), a la même écriture et les mêmes accents. On distingue dans la marge supérieure du *recto* le chiffre ⲍ̄ ; placé à l'angle *gauche*, il devrait indiquer le commencement du 7e quaternion et correspondre normalement à la page ϥ̄ⲍ̄ ; mais, étant donné le contenu des colonnes, cette cote est trop élevée pour *Matth.* XVIII, 28. Il y a donc lieu de croire que, dans ce codex, comme dans d'autres manuscrits, il s'est produit quelque irrégularité dans la notation ou la composition des cahiers. (Voir, p. ex., dans notre première partie, nos observations à propos de Borgia XXVIII et ci-dessus, nos remarques sur les quaternions de Borgia LI, LXVI ; cf. aussi Borgia LVIII, LIX et LX).

Nous croyons avoir retrouvé d'autres fragments de Borgia LII dans le groupe Horner 38, comprenant : British Museum 62 Or. 3579 B f° 3 ⲗ̄ⲁ̄-ⲗ̄ⲃ̄, *Matth.* IX, 2-16 ; Paris 129[5] f° 93 (retourné), ⲕ̄ⲉ̄-ⲕ̄ⲋ̄, *Matth.* XIII, 37-46, 49, 50, f° 104, sans pagination, *Matth.* XIV, 28-36, XV, 1-11, f° 109, fragment, *Matth.* XV, 34, 35, XVI, 11-13.

L'écriture de ces feuillets est identique à celle du groupe précédent avec lequel ils s'accordent pour le nombre des lignes. De plus, dans le fragment de Londres, les premiers mots de *Matth.* IX, 13 ont été repassés à l'encre rouge, tout comme le début de *Marc.* XV, 21, dans le

second feuillet de Rome ; Paris 129⁷ f° 104, *recto*, a, dans la marge intérieure, un ornement identique à celui de Borgia ϸⲡ̅ⲋ̅ et, au bas de la page, le signe d'abréviation doublé d'un trait rouge, ce qui est une des caractéristiques du manuscrit du Vatican.

Borgia LIII. Un feuillet palimpseste, sans pagination. Dimensions : parchemin, 26,6 × 19,2 cm. ; texte, 21 × 16,8 cm. ; lignes : *recto*, 25 et 21 ; *verso*, 21 et 5 ; deux colonnes.

Ecriture fort négligée ; ponctuation en rouge ; la semi-voyelle est régulièrement marquée ; certaines voyelles, notamment l'ⲓ, sont surmontées d'un point. Balestri, Tab. 11, 12.

Le second texte se termine au milieu de la dernière colonne ; c'est une copie, prise hâtivement, du commencement de S. Luc (*Luc.* I, 1-15). Balestri, p. XXVI : « saec. IX, vel X pro scriptura anteriori, XIII pro altera ; ... character primigenius haud facilis lectu est. »

Borgia LIV. Six feuillets paginés ⲉ̅-ⲓ̅ⲍ̅. Dimensions : parchemin, 28 × 20 cm. ; texte, 22,5 × 16 cm. ; lignes 27 ; deux colonnes.

Ecriture assez régulière, aux traits uniformément épais ; lettres marginales moyennes et grandes initales lourdement ornées ; figures d'oiseaux becquetant des rameaux ; polychromie rouge, brun, jaune, bleu ; gros traits d'abréviation doublés d'une ligne rouge ; la semi-voyelle marquée par un trait ou par un point ; un point sur quelques voyelles, et parfois sur l'ⲓ, rarement un tréma ; points rouges dans le ϯ ; ponctuation variée, tantôt noire, tantôt noire et rouge. Quelques passages sont

marqués d'un pointillé jaune et rouge, p. ex. le *Magnificat* et le *Benedictus* ; les numéros des sections ⲁ, ⲃ... ⲍ, d'une main plus récente, sont grossièrement tracés ; titres ⲡⲕⲁⲧⲁ (*verso*), ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ (*recto*). Balestri, Tab. 13.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 89. « Vatican 54 *Luke* I 15-80, II 1-41 Paris 129.7 ff. 80-85 X 39-42, XI, XII 1-37, 129.8 f. 93 XII 37-52 f. 95 XII, 53-59, XIII 1-9 ; Berlin 1605 f. 6 XIV 3-18 Manchester (Crawford Copt. I) ff. 5 XVII 18-35, 37, XVIII, XIX 1-29 ».

Id. Notes, p. 381 : « 89 ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ, later section numbers, tituli at foot of page without section numbers, ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲉ ⲛϣⲗⲏⲗ ...... XI. » (1)

Entre les fragments du Vatican et ceux de Paris, il y a lieu d'insérer Vienne K 9150, 9151 (Wessely XII, n° 135), ⲗ̅ⲑ̅-ⲙ̅ⲃ̅, *Luc* VI, 49-VII, 26, dont la parenté avec Borgia LIV se reconnaît, entre autres, à la forme arrondie de certains ⲉ, à la manière de marquer les chiffres des pages et des leçons, aux signes de lecture, aux titres et inscriptions.

Les feuillets dispersés dans les vol. 129⁷ et 129⁸ de Paris forment un tout continu : *Luc.* X, 39-XIII, 9 avec les cotes ⲝ̅ⲋ̅-ⲟ̅ⲏ̅ (f°s 80-85), ⲟ̅ⲑ̅-ⲡ̅ (f° 93), ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲃ̅ (f° 95). Leur identité avec les fragments de Borgia est manifeste ; ils en reproduisent l'écriture, les ornements, la polychromie très variée, les oiseaux aux attitudes caractéristiques, l'accentuation et la ponctuation, le pointillé des citations et les titres.

Ce groupe est suivi de près du feuillet de Berlin 1605 f° 6, ⲡ̅ⲋ̅-ⲡ̅ⲏ̅, *Luc.* XIV, 3-18, séparé de Paris f° 95, ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲃ̅, par *Luc.* XIII, 10-XIV, 2, soit deux feuillets, et de

---

(1) Balestri : « saec. XI vel XII ».

Manchester Copt. I, ⲣ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲓ̅, *Luc.* XVII, 18 sqq.,(1) par *Luc.* XIV,19-XVII, 17, équivalant, d'après la moyenne des pages, à six feuillets du manuscrit ; un de ces six feuillets est représenté par Vienne K 9127 (Wessely XII, n° 142) *Luc.* XVI, 1-14, où l'on retrouve l'écriture (notamment l'ⲓ sans tréma, le ⲕ, le ϥ et certains ⲉ arrondis), les signes de lecture et le nombre des lignes de Borgia LIV ; le feuillet a perdu ses titres et sa pagination, mais il porte à droite, au *verso*, le chiffre ⲋ̅ qui marque la fin du sixième quaternion et devrait correspondre normalement à la page 6 × 16 = ϥ̅ⲋ̅ : cette pagination s'accorde avec celle des fragments de Berlin et de Manchester.

Borgia LV. Un feuillet sans pagination. Dimensions : parchemin, 32,5 × 25^{cm} ; texte, 28,2 × 20^{cm} ; lignes 41 ; deux colonnes.

Beau manuscrit : ⲁ, ⲙ, ⲩ à formes arrondies avec mélange des formes angulaires pour l'ⲁ et l'ⲩ ; quelques petites marginales ; ornements sobres, finement dessinés à l'encre noire. La semivoyelle est marquée par un trait parfois légèrement recourbé ; ce trait se voit aussi au dessus de quelques voyelles ; tréma sur l'ⲓ ; un ou plusieurs points, aux combinaisons variées, pour la ponctuation.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 18 : « British Museum 75, 3579 B f. 22 coll. 2 ll. 41, 28.2 × 18.5 *Matthew* XIX 17-24, XX 8-17 Paris 129.5 f. 125 XXI 12-37 f. 155 XXII 21-27, XXIII 5-11 British Museum 75 f. 25 XXIII 19-22, 27, 28 (2) XXIV 1, 2 Paris f. 144 XXIV 34-51, XXV 1-20

(1) Crum, Catal. 13 : « Script. that of Balestri, Tab. 13 ».
(2) Ajouter, avec Crum (Catal.) : 34, 35, 39.

Paris 129.7 f. 28 *Mark* II 12-18, III 4-10 Leyden 31 VII 30-37, VIII 1-26 Vatican 33 *Luke* I 32-74 ».

Id. Notes, p. 378 : « 18, large page, initials small and clear of text, delicate colourless ornament, IX (1). »

Les divers fragments de Londres, de Paris et de Leyden ont toutes les particularités que nous avons mises en relief dans notre description du feuillet du Vatican ; la ressemblance des ornements est frappante et révèle évidemment la même main. Pour autant que leur état de conservation permet d'en juger, les feuillets ont 41 lignes, sauf Paris 129[5] f° 125 qui en a 43.

Une base de comparaison nous fait défaut, c'est la pagination : elle a uniformément disparu des fragments. Le f° 28 de Paris 129.7 (*Marc.* II, 12 ... III, 10) a toutefois conservé, au *verso*, à droite, le chiffre ē, marquant la fin du cinquième cahier, et qui devrait correspondre normalement à la page π̄ (16 × 5 = 80) ; on peut en conclure que le manuscrit comprenait au moins les évangiles de S. Matthieu et de S. Marc.

Borgia LVI. Deux feuillets paginés ⲋ̄-ī (2). Dimensions : parchemin, 32,8 × 26,1 cm ; texte, 28 × 20 cm ; lignes 34 ; deux colonnes.

Jolie écriture arrondie, très nette, mais pas absolument régulière ; lettres marginales petites ou moyennes, sans couleurs ni ornements. La semivoyelle est marquée par un léger trait horizontal, rarement par un accent circonflexe ; quelques traits courbes à la fin des mots ou sur certaines voyelles ; le tréma sur l'ı est parfois omis ;

(1) Préférable à Balestri, p. XXVII : « Saec. X vel XI ».

(2) *Sic* Zoega, p. 183. Dans l'état actuel du manuscrit, seul, le chiffre π̄ se lit au *verso* du premier feuillet ; cf. Balestri, p. XXVII.

ponctuation variée ; lignes à la pointe sèche très distinctes. Dans les marges, on lit les n^os des sections ⲁ̅, ⲃ̅, ⲉ̅, ⲇ̅, d'une écriture plus récente.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 57 : « VATICAN 56 *Luke* II 1-49 (1) BRIT. M. 99 Or. 5579 B f. 52 coll. 2 ll. 34, 28 × 19.5 XXIII 30-55 PARIS 129.9 f. 59 John I 23-45 ff. 58-61 I 45-51, II, III, IV 1-19, 129.10 f. 158 IV 20-42 f. 118, VIII 25-44 BRIT. M. 107 Or. 5579 B f. 60 IX 7-27 PETERSBURG (Golenischeff) X 8-29 BRIT. M. 107 f. 61 X 29-42, XI 1-10, f. 62 XI 37-57 PARIS f. 179 XVI 22-33, XVII 1-8, f. 197 XX 19-27 ».

Id. Notes, p. 380 : « 57, section numbers by a later hand, X. »

Entre le fragment du Vatican et celui de Londres, il faut placer probablement Vienne K 9082 (Wessely XI, n° 99), sans pagination, *Luc.* X, 15-52, sections ⲗ̅ⲉ̅-ⲗ̅ⲋ̅, et Vienne K 9018, 9019 (Wessely XII, n° 144), coté ⲡ̅ⲉ̅-ⲡ̅ⲏ̅, *Luc* XIX, 40-XX 39ª, sections ⲝ̅ⲑ̅, [ⲟ̅], ⲟ̅ⲁ̅.

Brit. M. 99, sans pagination, a les sections ⲡ̅ⲁ̅, ⲡ̅ⲃ̅.

Dans les feuillets de Vienne et dans celui de Londres, les chiffres des sections sont tracés négligemment, tout comme dans notre manuscrit du Vatican dont ils ont, l'un et l'autre, les onciales, les majuscules et les accents. Ils comptent 34 lignes, à l'exception de K 9082 qui en a 35 au *verso*.

Les caractéristiques de Borgia LVI apparaissent également dans les fragments suivants de Paris, Londres et S. Pétersbourg. Ils se rapportent, il est vrai, à l'évangile de S. Jean ; mais il résulte de la pagination qu'ils appar-

(1) Balestri, p. XXVIII : « Luc. I, 80-II, 1-49. » Le texte commence, en effet, à *Luc.* I, 80ᵇ : ϣⲁ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲓⲏ̄ⲗ.

tenaient à un codex commençant par S. Luc. Paris 129[9] f° 50, ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲃ ; f°ˢ 58-61, ⲣⲓⲉ-ⲣⲕ ; 129[10] f° 138, ⲣⲕⲁ-ⲣⲕⲃ, nous donnent un texte continu : *Jo.* I, 25-IV, 42. Les pages ⲣⲓⲁ, ⲣⲓⲍ, ⲣⲓⲏ ont de légers ornements qu'on ne retrouve ni dans les autres feuillets de la série de Paris, ni dans aucun des divers fragments de notre groupe, à l'exception de Vienne K 9082.

Nous croyons devoir placer ici Vienne K 9017 (Wessely XI, n° 66), sans pagination (1), *Jo.* VII, 25-45, qui rappelle Borgia LVI par l'écriture, les accents, l'omission assez fréquente du tréma sur l'ı, et qui compte 34 lignes, comme le manuscrit du Vatican.

Paris 129[10] f° 118 a perdu sa pagination ; mais il porte le chiffre de la section ⲕⲍ, et d'autre part, il n'est séparé que par un feuillet (*Jo.* VIII, 45-IX, 6) de British 107 qui a les sections ⲕⲉ, ⲕⲋ et dont la première page est cotée ⲣⲙⲉ.

Les feuillets de Londres réunis par M. Crum sous le n° 107 forment, avec celui de S. Pétersbourg, une nouvelle série (*Jo.* IX, 7-XI, 57), à laquelle il ne manque que deux feuillets pour être complète : Brit. 107 f° 60, ⲣⲙⲉ-ⲣⲙⲋ, *Jo.* IX, 7-27 ; Pétersb., ⲣⲙⲑ-ⲣⲛ, X, 8-29 ; Brit. 107 f° 61, ⲣⲛⲁ-ⲣⲛⲃ, X, 29-XI, 10 ; Brit. 107 f° 62, ⲣⲛⲉ-ⲣⲛⲋ, XI, 37-57. M. Crum écrit au sujet de l'identité de ces derniers fragments : « for D^r von Lemm's palaeographical estimate, I would regard the leaf in the *Bulletin* N. S. I (XXXIII) p. 265 as part of the same Ms. » (Cat. n° 107). British 107 a les divisions ⲕⲉ, ⲕⲋ.

Les f°ˢ 179 et 197 de Paris 129[10] sont paginés respecti-

(1) On n'y voit aucun chiffre des sections ; mais la partie antérieure de la première colonne du *verso* a été arrachée, jusqu'à la ligne 22.

vement ⲣⲟⲩ-ⲣⲟϫ, ⲣⲛⲍ ⲣⲛⲏ, avec des écarts qui correspondent aux intervalles du texte *Jo.* XVI, 22-XVII, 8; XX, 19-27 ; du f° 197 il ne reste plus guère que la colonne de droite.

Borgia LVII. Deux feuillets paginés [ⲣⲩ-ⲣϫ], ⲣⲉ-ⲣⲋ (1). Dimensions : parchemin, 34,1 × 26,2 cm. ; texte, 29,5 × 25 cm. ; lignes 37-39, 45-44 ; deux colonnes.

Ecriture fine aux lignes serrées ; traces de retouche ; lettres marginales grandes et moyennes, aux ornements noir, rouge et jaune (2) ; la semivoyelle est notée par un trait allongé ; la ponctuation par un point, ou par un double point suivi d'un trait ; tréma sur l'ⲓ ; quelques accents sur les voyelles et à la fin des mots ; un pointillé rouge marque les citations ; en tête des pages : ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ, *recto* ; ⲕⲁⲧⲁ, *verso* ; notes marginales. Balestri, Tab. 14.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 75 : « Paris 129.5 f. 108 coll. 2 ll. 47-42, (3) 28.5 × 21.8 much corrected *Matthew* XV 16-39, XVI, 1, 2, 4-19, 132.2 ff. 73, 74 XXII 9-11 [44-46] (4), 129.5 f. 142 XXIV 3-11, 16-25, 27-32, 34-41 Bodleian (Woide 4) XXV 34-46, XXVI 1-26 British Museum 80 Or. 3579 B ff. 35, 36 *Mark* I 45, II, III 1-11 (5), VIII 31-38, IX 1-33 Venice Or. 192 XVII bis XI 29-33, XII, XIII, XIV, XV 1-22 Vatican 57 ff. 2 *Luke* III 5-38, IV 1-39 Paris 129.7 f. 57 VIII 4-12, 14-21, 25-27, 30-37 f. 65 VIII 18-21, 27-29, 132.2 f. 117, XIV 10-12,

(1) Zoega, p. 183 : « Folia duo solito majora, paginae ⲣⲩ-ⲣⲋ ». Dans l'état actuel, le manuscrit n'a plus que la pagination du second feuillet.

(2) Balestri, p. XXVIII : « Rubro vel simul nigro colore ».

(3) Au *recto*, ll. 47, 46 ; au *verso*, 41, 43 ; par le *verso* il se rapproche du contenu des autres feuillets du groupe (ll. 38-44, cf. Vat., ll 37-44, Bodl., ll. 39-43, Brit., ll. 39-44).

(4) Voir notre note sur ce fragment.

(5) Lire 12.

XV 4-6, 129.8 f. 129 XVIII 21-43, XIX 1-22 Cairo (Patriarchate) *John* VI 71, VII 1-5, 10-16, 21-26. Paris 129.10 f. 125 VIII 33-42, IX 2-11 f. 178, XV 3-27, XVI 17 ».

Id. Notes, p. 381 : « 75 пкатa on one page, маөөaіон маркос лоукас іωанноу on the other respectively, systematically corrected throughout, titulus *Matth.* XXVI етбе пмустнріон ' concerning the mystery ', small writing on large page, ruling for every two lines ... X. » (1)

Le f° 108 de Paris 129[5], sans pagination, a les mêmes accents, les mêmes inscriptions et les mêmes traces de retouche que notre manuscrit du Vatican.

Paris 132[2] f[os] 73-74 ne représente qu'un feuillet contenant au *recto Matth.* XXII, 9-11, au *verso*, 44-46 (2) ; 129[5] f° 142 est un fragment, sans pagination, manifestement de la même main que les précédents et que les divers feuillets, souvent très fragmentaires, du groupe Horner 75. Une des caractéristiques du manuscrit est le к dont les branches s'accrochent à la lettre suivante.

Bodleian (Woide 4) qui suit à un feuillet d'intervalle (3) Paris 129[5] f° 142, a également perdu ses cotes, mais son identité avec Borgia LVII se reconnaît à de multiples indices : remaniements, inscriptions, ornements, etc.

British 80 (4) et Venise Or. 192 XVII[bis] représentent les fragments de S. Marc dans ce codex qui comprenait les quatre évangiles avec une pagination con-

(1) Le tracé des lignes a disparu de Borgia LVII. Voir nos observations à propos de Borgia XXXVI.

(2) Le contenu du *verso* n'est pas mentionné par M. Horner dans son *Register* ; il y renvoie toutefois dans les notes du texte, t. I, p. 254.

(3) Le fragment perdu contenait *Matth.* XXIV, 42-XXV, 33, ce qui répond au contenu d'un feuillet de ce groupe dans l'édition de M. Horner, soit un peu plus de 90 lignes du texte imprimé.

(4) Déjà identifié avec Borgia LVII par M. Crum, *Add.* p. 517.

tinue. British 80, f° 55, a perdu sa numérotation : mais le f° 56, *Marc.* VIII, 31 sqq., est coté ⲟ̅ⲑ̅-ⲡ̅ et porte, au *verso*, la marque du quaternion ⲉ̅ (5 × 16 = ⲡ̅) ; il a les titres signalés plus haut ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, *recto*, ⲕⲁⲧⲁ, *verso* ; dans ces fragments de Londres, comme dans ceux de Venise on remarque de nombreux remaniements : « Many lines have been remarkably altered, probably at two different periods ». Crum, Cat.

Les fragments de S. Luc nous sont conservés dans Borgia LVII et dans les volumes 129[7], 129[8], 132[2] de Paris.

Les feuillets du Vatican, *Luc.* III, 5-IV, 19, ont la pagination ⲣ̅ⲉ̅-ⲣ̅ⲋ̅, chiffre qui, à première vue, semble peu élevé pour un volume qui contenait déjà S. Matthieu et S. Marc ; mais nous avons déjà signalé les dimensions considérables du manuscrit et la gracilité de l'écriture, qui permettent au scribe de condenser en un seul feuillet un texte correspondant à plus de 90 lignes de l'édition de M. Horner.

Paris 129[7] f°s 57 et 65 (ce dernier, inséré à rebours) ne sont que deux morceaux d'un feuillet, déchiré verticalement ; il a perdu sa pagination, de même que le f° 117 de 132[2], petit fragment (inséré à rebours) facile à identifier à cause des particularités de l'écriture (voir, ci-dessous, Vienne K 9088, dont il est le complément). Le f° 129 de Paris 129[8] est coté ⲣ̅ⲗ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲙ̅ pour *Luc* XVIII, 21-XIX, 22, ce qui répond aux données générales du manuscrit ; il a l'inscription ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ et les titres ⲉⲧⲃⲉ etc. signalés pour d'autres feuillets ; lignes 38-40.

Le f° du Caire et le f° 125 de Paris 129[10] sont de petits fragments de S. Jean, non numérotés. Paris 129[10] f° 178 est mieux conservé, mais il a également perdu sa

pagination (1) ; les surcharges et les retouches trahissent, de prime-abord, sa parenté avec les autres feuillets du groupe ; suivant la moyenne de ceux-ci, il compte 39 à 42 lignes.

Une nouvelle série de fragments du même codex nous est fournie par Vienne K 9086-9089 (Wessely XII, n° 134). K 9086 contient *Matth.* VI, 16-23^{a}, 24^{b}-28, 30^{b}-VII, 4^{a}, 5^{b}-11 ; il est complété par K 9089 (2): *Matth.* VI, 23^{b}-24^{a}; 29^{b}-30^{a} ; VII, 4^{b}-5^{a}, 12 ; K 9087 contient *Luc.* VI, 32-VII, 16; K 9088, *Luc.* XIV, 6-12, 16-22, 26-32, XV, 1-6, avec quelques lacunes ; ces lacunes sont comblées en partie par le petit fragment de Paris 132^{2} f° 117 déjà identifié avec notre groupe par M. Horner (voir plus haut).

Les feuillets de Vienne ont tous les caractères paléographiques de ce groupe ; dans les feuillets complets, les titres des évangiles sont encadrés d'ornements identiques à ceux de Borgia LVII ; la pagination a disparu.

Borgia LVIII. Quatre feuillets paginés ⲣⲙⲃ-ⲣⲙⲑ. Dimensions : parchemin, 29,2×23,8^{cm} ; texte, 25×21^{cm} ; lignes 28-31 ; deux colonnes.

Ecriture vulgaire, à l'alignement irrégulier ; lettres marginales grossières, peintes en rouge ; la semivoyelle est généralement omise ; un trait prolongé outre mesure marque les abréviations ; la fin des phrases est signalée par un espace libre, plutôt que par un point ; pas de tréma sur l'ι. Balestri, p. XXIX, signale comme chiffres des sections *Luc.* V, 12 ⲃ, 17 ⲓⲅ, 27 ⲓⲇ ; VI, 6 ⲓⲉ, 12 ⲓⲋ, 20 ⲓⲍ ; le chiffre ⲃ est une erreur d'impression pour ⲓⲃ

(1) On lit toutefois à l'angle gauche du *recto*, le chiffre ⲓⲅ, commencement du 13e cahier ; il devrait normalement correspondre à la page ⲣϥⲅ (16 × 12 + 1).

(2) « Gehört zu Blatt 1 » (9086), Wessely, p. 75.

qui se lit clairement dans le manuscrit ; nous n'avons plus retrouvé le ⲓ̅ⲋ̅ à *Luc.* VI, 20. Ces chiffres sont tracés en rouge, de même que le commencement des grandes divisions. A l'endroit où S. Luc fait le recensement des apôtres (VI, 14 sqq.), le signe : apparait en marge, au commencement de chaque ligne. Balestri, Tab. 15.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 111 : « CAIRO (Patriarchate) 54 *Matthew* VIII, 17, 18, 22-25 PARIS 129.4 ff. 58-75 coll. 2 ll. 26, 24.8 × 20.7 X 39-42, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, 1, 2, 4-28, XVII 1-20, 22-27, XVIII 1-10, 12-35, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, 1-12, 14-39, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, 1-54, 129.5 f. 164 XXVII 54-66, XXVIII, 1-8 VATICAN 58 ff. 4 *Luke* V 7-39, VI 1-48 PARIS 129.8 f. 150, XIX 5-26 ».

Id. Notes, p. 382 : « 111 section numbers and first lines of larger sections written in red, XII. »

Notre description de Borgia LVIII s'adapte parfaitement aux divers feuillets de la collection de Paris mentionnés ci-dessus, notamment en ce qui concerne le nombre des lignes et l'irrégularité de leur tracé, le chiffre et le commencement des grandes sections écrits en couleur rouge, l'absence presque complète de la semivoyelle, l'omission du tréma et les espaces libres remplaçant la ponctuation. Ces observations s'appliquent aussi bien à 129^{8} f° 150, fragment de S. Luc, sans pagination, qu'à 120^{4} f°s 58-75, ⲗ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲓ̅ⲉ̅ (1), *Matth.* X, 39-XXVII, 54^{a} et 129^{5} f° 164, ⲣ̅ⲓ̅ⲉ̅-ⲣ̅ⲓ̅ⲋ̅, *Matth.* XXVII 54^{b}-XXVIII, 8, qui nous donnent un texte continu (2). Le feuillet 54 du Caire

(1) Le catalogue de Paris signale l'erreur du copiste qui a passé de la p. ϥ̅ⲉ̅ à ⲣ̅ⲓ̅ au lieu de ⲣ̅.

(2) *Matth.* XVI, 2^{b} et 3, XVII, 21, XVIII, 11 sont omis ici, de même que dans un certain nombre de manuscrits grecs. Voir Horner aux endroits cités.

(Patriarchate) n'est qu'un fragment, sans pagination ; c'est le cas pour la plupart des feuillets de cette intéressante collection, mise au jour, il y a peu d'années, lors des travaux de restauration du « Monastère blanc ».

Entre Borgia LVIII et Paris 129[8] f° 130, il faut placer Vienne K 9701 (Wessely, XI, n° 98) coté ⲣⲝⲏ-ⲣⲝⲑ, avec *Luc.* X, 12-33. Les nombres pairs marquent le *recto*, comme dans le fragment du Vatican et dans ceux de Paris ; la page ⲣⲝⲏ porte, à gauche, le chiffre ⲓⲁ, commencement du quaternion (1). Les premières lignes de *Luc.* X, 30 sont tracées en rouge, de même que le numéro ⲗⲉ de la section ; le tout est dans le style du groupe III de Horner.

Borgia LIX. Douze feuillets paginés ⲟⲇ-ⲟⲉ, ⲟⲉ-ⲟⲋ, ⲟⲏ-ⲟⲑ, ⲟⲏ-ⲡ (*sic*), ⲡⲁ-ⲡⲃ, ⲡⲅ-ⲡⲇ ; ⲣⲓⲉ-ⲣⲕⲉ (2). Dimensions : parchemin, f°s 1-6 : 20,8 × 16,6^cm. ; f° 9 : 20 × 16^cm ; les autres f°s 5: 18,6 × 15,7^cm. ; texte, 16 × 12^cm. ; lignes 21-24 ; une colonne.

Ecriture grossière, dont les lignes irrégulières et ondoyantes tendent à monter de gauche à droite. Les lettres marginales, les signes d'abréviation, les traits de la semivoyelle, la ponctuation sont généralement surchargés de rouge ; chiffres des sections ⲕⲏ, ⲕⲑ, ⲗ, ⲏ, ⲏⲁ. Balestri, Tab. 16.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 129 : « Paris 129.7

(1) Il devrait correspondre à la page ⲣⲝⲁ, soit un écart de 7 pages ; à rapprocher de la double anomalie déjà constatée dans la numérotation des pages : a) emploi du chiffre pair pour le *recto* ; b) substitution de ⲣⲓ à ⲣ, dans le grand fragment de Paris.

(2) Les chiffres ⲣⲓⲏ, ⲣⲕⲇ, ⲣⲕⲉ sont écrits d'une main plus récente, sur la partie restaurée ; cependant, à la page ⲣⲕⲇ, le chiffre primitif se voit encore clairement sous le nouveau parchemin.

f. 50 col. 1 ll. 19,20 ; 15 × 11,5 *Luke* VII 7-15 f. 54, VIII 2-12 VATICAN 59 ff. 6 VIII 36-56, IX 1-41 CAIRO (Patriarchate) 55 XII 5-16 VATICAN 59 ff. 6 XII 39-59, XIII, XIV 1-9 Paris 129.8 f. 102 XIV 9-20 BRITISH MUSEUM 98 Or. 3579 B f. 51, XXII 15-18, 20-26 Paris 129.8 ff. 158, 159 XXIV 27-53 subscription 129.8 f. 94 *John* XII 48-50, XIII 1-8 ».

Id. Notes, p. 383 : « 129 section numbers, XIII ».

Le f° 50 de Paris 129⁷ est coté ⲛ̅ⲍ̅ au *recto* ; au *verso*, il porte, à l'angle gauche, ⲛ̅ⲑ̅ et, au dessus des premières lettres du texte, ⲛ̅ⲏ̅, ce qui nous rappelle les irrégularités du manuscrit du Vatican ; il en a d'ailleurs les caractéristiques, notamment la couleur rouge des points et des traits.

Le f° 54 du même volume a la pagination ⲝ̅ⲍ̅-[ⲝ̅ⲏ̅] avec le chiffre de la section ⲕ̅ⲃ̅ ; 22 versets (*Luc*. VIII, 13-35), équivalant à deux feuillets, séparent ce f° 54 du commencement de Borgia LIX ; celui-ci, dont le chiffre pair du *recto*, ⲟ̅ⲇ̅, est évidemment anormal, devrait donc être coté ⲟ̅ⲅ̅-ⲟ̅ⲇ̅, comme le supposait déjà le P. Balestri, p. XXIX : « (ⲟ̅ⲇ̅ pro ⲟ̅ⲅ̅ etc.) » et comme l'imprimait Zoega, p. 185 : « ⲟ̅ⲅ̅-ⲛ̅ⲇ̅ ». Le f° 55 du Caire vient se placer entre les deux fragments du Vatican et n'est séparé du second que par 22 versets (*Luc*. XII, 17-38) représentant deux feuillets (1) ; ce second fragment du Vatican précède immédiatement le f° 102 de Paris 129⁸, qui a perdu sa pagination et dont les premières lignes ont presque totalement disparu. Le f° de Londres (British 98),

(1) Nous n'avons pu nous procurer la photographie de ce feuillet, qui devrait avoir la pagination ⲣ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲓ̅ ; la photographie de la plupart des autres fragments de la collection du Caire nous a été gracieusement communiquée par M. Horner.

avec *Luc.* XXII, 13-26 (1), est numéroté ⲣⲏⲇ-ⲣⲛⲉ, le chiffre pair occcupant de nouveau le *recto*, comme dans les premiers feuillets de Borgia ; la parenté du feuillet avec ceux du Vatican se reconnait, d'ailleurs, à la description qu'en donne M. Crum (Cat., 98) « a single leaf ... the text ... extending across the page is written in an uneven hand ...... initials, stops and ponctuation are painted over with red ; » ici, également, les lignes remontent vers la droite.

Deux chapitres, équivalant à une dizaine de feuillets, séparent British 98 de Paris 129[8] f[os] 158, 159, dont la numérotation ⲥⲍ-ⲥⲏ, ⲥⲑ-[ⲥⲓ] est redevenue régulière et qui contiennent la fin de S. Luc (XXIV, 27-53) avec la souscription ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ. Le fragment de Paris 129[8] f[o] 94, *Jo.* XII, 48-XIII, 8, semblable aux précédents, prouve que la pagination a repris avec l'évangile de S. Jean. Dans cette pagination, on relève de nouveaux tâtonnements : elle a disparu du *recto*, mais au *verso* on lit, à gauche, ⲣⲕ? ⲏ (2) et, à côté, le chiffre ϥⲏ ; à droite ⲏ/ⲉ, marquant la fin du quaternion. Le premier chiffre, ⲏ (8 × 16 = 128) répond exactement à la pagination ⲣⲕⲏ ; le second, ⲉ (6 × 16 = 96) se rapproche, au contraire, de la cote ϥⲏ.

Borgia LX. Un feuillet paginé ⲙⲉ-ⲙⲉ. Dimensions :

(1) D'après M. Horner : « XII, 13-18, 20-26 » ; le v. 19 n'est pas omis, mais il n'en reste que quelques vestiges, le manuscrit étant très détérioré à cet endroit.

Crum, *Add.* p. 517 : « from same Ms. as Zoega LIX ».

(2) Seules les lettres ⲣ et ⲏ apparaissent distinctement ; nous avons cru reconnaître le ⲕ dans celle du milieu. Le chiffre élevé des cotes provient de ce que les pages ne contiennent qu'une colonne, d'une vingtaine de lignes.

parchemin, 30,8 × 24,5$^{cm.}$; texte, 25 × 18,5$^{cm.}$; lignes 28-29 ; deux colonnes.

Écriture droite assez vulgaire ; nombreuses initiales, grandes majuscules très ornées, aux couleurs rouge, jaune et vert foncé. Un trait bref marque la semivoyelle ; nombreux accents graves à la fin des mots ; points et accents sur les voyelles finales ; tréma sur l'ι, parfois remplacé par un point, parfois omis ; ponctuation variée, marquée par des points ou par des traits ; au *recto*, dans la marge supérieure : ⲗ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲧϭⲓⲛϣⲃ̄ⲧϥ̄ ⲙ̄ⲉ̄ ; au *verso* : ⲗ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧϩⲓⲧⲉ ; à l'angle gauche, *recto*, ⲇ̄, commencement du 4e cahier (1). Balestri, Tab. 17.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 85 : « Paris 129.7 f. 7 coll. 2 ll. 30, 24 × 18 *Luke* II 15-35, 129,4 f. 20 VI 37-38, 40-45, 45-47, 49, VII 1^{a}, 129.7 ff. 44-49 (2) VII [1^{b}-50], VIII, IX 1-5 Vatican 60 IX 22-40 Leyden 54 IX 62, X 1-20 Paris 129.8 f. 115 XV 29, XVI 1, 8 (3), 9, 15, 16, 17, 21, 22 f. 118, XV 16, 17, 21, 22, 27, 28, 31,32 f. 120 XVII 10-34 Cairo (Patriarchate) 51 XIX 44, 45 Paris 129.9 f. 77 *John* IV 9-18, 20-28, 129.10 f. 161, XIII 20-36 ff. 168-172, XIV 21-31, XV, XVI 1-20, XVII 5-[XVIII] 15 f. 190 XVI 20-33, XVII 1-5 ff. 184, 185, XVIII 35-40, XIX 1-24 ». (4)

(1) Régulièrement, il devrait nous donner la page ⲙ̄ⲟ̄, au lieu de ⲙ̄ⲉ̄ que porte le feuillet.

(2) Nous plaçons entre crochets les données omises dans le *Register*.

(3) Lire : f. 113, XVI, 8.

(4) Crum, *Add.* p. 517, note à propos du n° 86 de Londres (Or 3579 B, f° 42), *Marc.* XIII, 17-20, 21-25 : « from same Ms. as Zoega LX (Balestri Tab. 17) ». Cette identification n'est pas reproduite par M. Horner et elle nous semble difficile à établir. Le f° 86 de Londres est très fragmentaire : il n'en reste que les deux tiers de la seconde colonne et quelques lettres de la première : l'écriture offre une certaine ressemblance avec celle de Borgia, mais cette ressemblance n'est pas absolue, notamment pour les lettres ⲕ, ⲣ, ⲧ, ⲩ, ϥ ; les initiales y sont moins nombreuses et l'encadrement de la pagination (ⲛ̄ⲟ̄-ⲍ̄) paraît différent de celui du Vatican.

Id. Notes, p. 381 : « 85 later titulus ⲉⲧⲃⲉ ⲡϩⲉⲕⲁⲧⲟⲛⲧⲁⲣⲭⲟⲥ.... (suivent les autres titres), XI ».

Paris 129⁷ f. 7 est coté ⲍ̅-ⲏ̅ ; il a la même écriture, les mêmes initiales et les mêmes accents que Borgia LX ; au *verso*, dans la marge inférieure : ⲉⲧⲃⲉ ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ. Paris 129¹ f. 20, placé à rebours, (*Luc.* VI, 37-VII, 1ᵃ, avec lacunes, est un fragment d'un feuillet qui, précédant immédiatement la série 129⁷ f°s 44-49, devait avoir la cote ⲕ̅ⲑ̅-ⲗ̅. Paris 129⁷ f°s 44-49, *Luc* VII 1ᵇ-IX, 5, portent, en effet, la pagination ⲗ̅ⲁ̅-ⲙ̅ⲃ̅. On y trouve les leçons [ⲓ̅ⲏ̅ᵇ] ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅ⲍ̅ (voir l'énumération des titres : Horner, t. III, p. 381). Ces chiffres des leçons, comme ceux de la pagination, attestent que le groupe n'était séparé que par un seul feuillet (ⲙ̅ⲅ̅-ⲙ̅ⲇ̅ avec les leçons ⲕ̅ⲏ̅-ⲕ̅ⲑ̅) de Borgia LX, ⲙ̅ⲉ̅-ⲙ̅ⲋ̅, leçons ⲗ̅-ⲗ̅ⲁ̅, dont il reproduit, d'ailleurs, toutes les caractéristiques.

Le fragment de Leyden est séparé de celui du Vatican par 21 versets, *Luc.* IX, 41-61, soit un feuillet, conformément à sa pagination ⲙ̅ⲑ̅-ⲛ̅.

Paris 129⁸ f° 115 ne représente que la partie inférieure d'un feuillet. Nous n'y avons pas retrouvé les versets *Luc.* XV, 29 et XVI, 1 mentionnés par M. Horner. Il ne comprend que *Luc.* XVI, 8ᵇ, 9ᵃ, 15ᵇ, 16ᵇ, 17, 21, 22 et a fait partie du feuillet de Vienne K 9159 (Wessely XII, n° 143) ⲟ̅ⲍ̅-ⲟ̅ⲏ̅, *Luc.* XVI 4-21, avec lacunes ; les deux fragments se juxtaposent et les textes se complètent. A gauche du *recto* de Vienne K 9159 : ⲋ̅, commencement du sixième quaternion ; l'écart entre les données du cahier et le chiffre de la pagination est de quatre unités (ⲡ̅ⲁ̅ au lieu de ⲟ̅ⲍ̅), comme pour Borgia LX.

Paris 129⁸ f° 118, placé à rebours dans le volume, porte le chiffre de la leçon ⲕ̅ⲏ̅ ; la marque de la pagina-

tion est presque entièrement effacée ; on croit y lire cependant, au *verso*, le chiffre ⲋ. Le feuillet, d'après son contenu actuel, *Luc*. XV, 16 ... 32, devait précéder immédiatement le f° Paris 129[8], 115, Vienne K 9139 et contenir le texte de *Luc*. XV, 16-XVI, 4[a], avec la cote ⲟⲉ-ⲟⲋ. Ce même Paris 129[8] f° 115, Vienne K 9139 n'était séparé que par un feuillet (ⲟⲑ-ⲡ) de Paris 129[8] f° 120, *Luc*. XVIII, 10-34, ⲡⲁ-ⲡⲃ avec la leçon ⲝ.

Cairo Patriarchat 31 est un petit fragment dont nous n'avons pu vérifier l'identité.

Les fragments de S. Jean conservés à Paris indiquent que la numérotation des pages et celle des quaternions a été continuée pour le quatrième évangile.

Paris 129[9] f° 77, fragmentaire, *Jo* IV, 9-18, 20-28, a perdu sa pagination ; il a les lettres marginales, les accents et la ponctuation de notre groupe : le f° 161 du volume 129[10] est coté ⲣⲟⲅ-ⲣⲟⲇ, pour *Jo*. XIII, 20-36, avec la leçon ⲗⲅ. Il porte à droite, au *verso*, le chiffre ⲓⲃ, fin du 12[e] cahier, qui devrait correspondre à la page ⲣϥⲃ, soit une avance de 8 unités sur la cote ⲣⲟⲇ du feuillet.

Paris 129[10] f. 161 n'est séparé que par *Jo*. XIII, 37-XIV, 20, soit un feuillet, du groupe 168-172, dans lequel il faut introduire le f° 190 pour avoir un texte continu : f[os] 168-170, ⲣⲟⲍ-ⲣⲡⲃ, *Jo*. XIV, 21-XVI, 20[a] ; f° 190 ⲣⲡⲅ-ⲣⲡⲇ, *Jo*. XVI, 20[b]-XVII, 3[a] ; f[os] 171-172 ⲣⲡⲉ-ⲣⲡⲏ, *Jo*. XVII, 3[b]-XVIII, 15 ; leçons [ⲗⲇ] ⲗⲉ-ⲗⲏ ; il nous manque la page ⲣⲡⲑ-ⲣϥ pour relier cette série aux f[os] 184, 185, ⲣϥⲁ-ⲣϥⲇ, *Jo*. XVIII, 35-XIX, 24, leçon ⲗⲑ.

Borgia LXI. Voir notes sur Borgia XLIII.

Borgia LXII. Douze feuillets paginés ⲣⲓⲑ-ⲣⲗ ; ⲣⲡⲁ-ⲣⲝⲃ.

Dimensions : parchemin, 26×19,7 cm. ; texte, 21 I×5cm. ; lignes 23-25 ; deux colonnes.

Grosse écriture, peu soignée et irrégulière dans le tracé des lettres, en particulier de l'ⲉ tantôt raide et droit, tantôt arrondi ; çà et là, de rares minuscules à l'encre noire et quelques grandes marginales, parfois rehaussées de rouge ; la semivoyelle est marquée par un trait ; souvent elle est pleinement écrite, surtout au commencement des mots : ⲉⲛⲧⲟϥ, ⲉⲙⲙⲟⲥ, ⲉⲛⲧⲉⲧⲛ̄, ⲉⲙⲡⲙⲁⲥⲉ etc. ; quelques accents à la fin des mots ; pas de tréma sur l'ⲓ. La ponctuation est marquée par un point ou par un trait ; certaines lettres prolongent leurs traits, en les recourbant, à la fin des lignes ; au *recto*, ⲗⲱⲕⲁⲥ (*sic*) ; au *verso*, ⲕⲁⲧⲁ ; un gros point placé devant chaque ligne met en relief le passage *Luc.* XIX, 8-9 ; pour les textes de l'Ancien Testament, le point affecte seulement la ligne qui précède la citation. Balestri, Tab. 18.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 90 : « Paris 129.8 f. 97 *Luke* XIII 2-4, 6-14 Vatican 62 ff. 12 ... XIV, XV, XVI 1-8 (1), XIX 5-48, XX 1-28. Paris 129.8 ff. 142-145 XXIII 8-16, 18-56, XXIV 1-10 ».

Id. Notes p. 382 : « 90 ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲱⲕⲁⲥ, XI ».

Paris 129⁸ f. 97, qui présente une échancrure, à droite, et a perdu sa pagination, n'est séparé que par deux feuillets (2), *Luc.* XIII 15-35, de Borgia LXII, et devait être coté ⲣⲓⲉ-ⲣⲓⲋ ; les fos 142-145 sont paginés ⲣⲡⲉ-ⲣϥ, chiffres encadrés de la même manière que ceux de Borgia. Tous ces feuillets ont, d'ailleurs, les diverses particularités que nous avons relevées dans le fragment du

(1) Plus exactement Balestri, p. XXXI : « 1-7 » ; les derniers mots sont : ⲉⲛⲕⲉⲟⲩⲁ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲟⲩ (XVI, 7a).

(2) D'après la moyenne du texte imprimé de Horner.

Vatican : écriture vulgaire, absence de tréma sur l'ı, la semivoyelle ⲉ : ⲉⲛⲧⲁ, ⲟⲩⲉⲛ, ⲉⲙⲛ̄ϥ, ⲉⲙⲛ̄ϣⲁ, etc.

Les traits caractéristiques de Borgia LXII se rencontrent également dans Paris 129 f. 72, classé à part, sous le nº 98, dans le *Register* de M. Horner, et contenant *Jo.* III, 4, 5, 13, 14 (1), 15, 16. Il a perdu son titre et sa pagination ; on y retrouve le double type de l'ⲉ, les traits prolongés à la fin des lignes, et surtout, les formes ⲉⲛϯ, ⲉⲙⲙⲟⲥ, ⲉⲛϩⲏⲧϥ̄, ⲉⲛⲟⲩⲱⲛϩ̄, distinctives du groupe Horner 90.

Borgia LXIII. Dix-huit feuillets dont les six premiers, paginés ⲥⲡⲑ-ⲧ, contiennent *Luc.* XIX, 44-XXI, 37 ; les douze autres, paginés ⲣⲓⲁ-ⲣⲕⲋ, ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲋ, *1ª Jo.*, I, 2-V, 6, 8-15 ; *2ª Jo.* 5-fin ; *3ª Jo.* en entier ; *Jac.* I-II, 1 (2). Dimensions : parchemin, 22,7 × 17,7cm. ; texte, 18 × 15cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

---

(1) *Jo.* III, 14 omis dans l'énumération de Horner 98 ; le fragment contient en outre quelques restes peu lisibles des versets 6-12.

(2) La pagination des deux fragments est donnée ici d'après Zoega, p. 138, et Balestri, p. XXXII. Balestri écrit à ce sujet : « qualitas membranarum, earumque dimensiones et characteres satis superque monent omnia praefata folia unius eiusdemque codicis partes habendas esse. Modo supersunt notae ⲉϥⲍ fº 5º (r.) et ..ⲕⲃ fol. 12º (v.), utrum et quaenam ante ⲕ fuerit littera incertum est, membrana eo loco lacera atque foedata. Quae vero a recentiori manu extant notae, inscite omnino sunt appositae ».

Voici la numérotation complète, telle qu'elle se présente dans l'état actuel du manuscrit : fº 1 *recto*, traces à peine visibles, *verso* ⲣⲓⲃ récent ; fº 2, ⲣⲓⲅ-ⲣⲓⲇ, *it.* ; fº 3, ⲣⲓⲉ-ⲣⲓⲋ, *it.*, plus, *recto* ⲉϥ, ancien ; fº 4, ⲣⲓⲍ-ⲣⲓⲏ, récent, plus, *verso* ..ϥ.. ancien ; fº 5, ⲣⲓⲑ-ⲣⲕ, récent, plus, *recto* ⲉϥⲍ, ancien ; fº 6, ⲣⲕⲁ-ⲣⲕⲃ, récent, (*Luc.* XIX, 44-XXI, 37, pour fºˢ 1-6) ; fºˢ 7-10, ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲏ récent ; fº 11, ⲣⲓⲑ-ⲣⲕⲁ (*sic*) *it.* ; fº 12, ⲣⲕⲃ-ⲣⲕⲅ, *it.*, plus, *verso* ..ⲕⲃ, ancien ; fº 13, ⲣⲕⲇ-ⲣⲕⲋ (*sic*) récent ; fº 14, ⲣⲕⲍ-ⲣⲕⲑ (*sic*) récent, (*1ª Jo.* I, 2-V, 6, 8-15 pour fºˢ 7-14) ; fº 15, ⲣⲗⲁ-ⲣⲗⲃ, récent ; *2ª Jo.* 5-*3ª Jo.* 10 ; manque donc le fº précédent avec *1ª Jo.* V, 16-*2ª Jo.* 4) ; fº 16, ⲣⲗⲅ-ⲣⲗⲇ récent ; fºˢ 17 et 18, sans pagination, (*3ª Jo.* 11 *Jac.* II, 1).

La numérotation donnée par Zoega, sans la mention des chiffres récents,

Belle écriture avec ⲁ, ⲙ et ⲩ angulaires, (*venustissimi codicis ...... fragmenta*, Zoega) mais pas absolument constante pour le tracé de certaines lettres, notamment du ⲣ et de l'ⲩ ; quelques marginales, les unes de la même dimension que le texte, les autres, un peu plus grandes ; ornements rouge et vert ; la semivoyelle est marquée par un trait accentué aux deux extrémités ; tantôt il se prolonge horizontalement, tantôt il se recourbe vers le haut ; accents graves à la fin des mots ; tréma sur l'ⲓ. Les souscriptions des épîtres sont encadrées d'un pointillé rouge et vert. Le tracé des lignes est très apparent. Balestri, Tab. 19.

Zoega est d'avis que le volume comprenait tout le Nouveau Testament ; on constate cependant que le ⲣ et le ϩ des évangiles diffère assez sensiblement de ceux des épîtres. Nous n'examinerons ici, que les fragments des évangiles.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 9 : « PARIS 129. 4 ff. 74-77 coll. 2 ll. 30, 18.8 × 14 *Matthew* X 31-42, XI 1-30, XII 1 (1) [129.5] ff. 121, 122, XXI 33-35, 45-46, XXII 1, 2 STRASSBURG 256 XXIV 36-39, 42, 43, 45, 46 PARIS 129.5 ff. 145-152 XXIV 47-51, XXV, XXVI 1-47 CAIRO (Patriarchate) 17 XXVIII 12-15, 17-18, 20 and subscr. BRITISH

est basée sur ce qui nous reste de la pagination ancienne. La cote ⲥⲡⲑ-ⲥϥ qu'il assigne au premier feuillet, nous mène, en effet, au chiffre ancien ⲥϥϭ pour le *recto* du f° 5 et celui-ci s'accorde avec les cotes ⲥϥⲑ-ⲧ attribuées au f° 6 (fin du fragment de S. Luc).

Pour les fragments des épîtres catholiques, un seul vestige de la pagination nous est conservé, celui des dizaines et des unités : ⲕⲃ précédé d'une lacune, pour le f° 12 *verso*. Comme Zoega ne signale ni lacunes, ni remaniements dans la pagination, nous sommes autorisés à croire qu'il a lu ⲣⲕⲃ ; cela nous donne ⲣⲓⲁ-ⲣⲕⲃ pour f°s 7-12 ; ⲣⲕⲅ-ⲣⲕⲉ pour f°s 13, 14 (*1a Jo.* I, 2.... V, 15, f°s 7-14) ; [ⲣⲕϭ-ⲣⲕⲏ] pour le feuillet perdu, (*1a Jo.* V, 16-*2a Jo.* 4), et ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲉ pour f°s 15-18 (*2a Jo.* 5-*Jac.* II, 1.).

(1) Lire plutôt XII, 4 ; les derniers versets sont peu distincts.

MUSEUM 78 Or. 5579 B ff. 51-52 *Mark* I 2-15. II 21-25, 25, 26, III 1, 2, 4, 5 PARIS 129.7 ff. 8-15 *Luke* III 4-58, IV, V 1-8 ff. 76-79 (1) XI 25-50 f? [77] 50-54, XII, 1-8 [129.8] f. 96 XII 8, 9, 11, 12, 15, 18, 19 LEYDEN 55 (2) XII 8-11, 15-14, 17, 18, 19-25, 27, 28, 51-56. PARIS [129.7] f? [78] 56-48 *Leyden* 55 (3) XII 48-59, XIII 1-5 PARIS 129.8 f. 158 XVI 10-19 VATICAN 65 XIX 44-48, XX, XXI 1-57. »

Id. Notes, p. 578 : « 9, page numbers, initial, small and clear of text, ornament of two kinds well and also roughly drawn and both coloured pink and green, VII. »

Les f°s 74-77 de Paris 129⁴ sont paginés ⲡⲁ-ⲡⲃ, ⲡⲅ-ⲡⲇ, ⲡⲉ-ⲡⲋ, ⲡⲍ-ⲡⲑ (*sic*). Ces fragments, comme tous ceux que nous mentionnons dans la suite, sont de la même écriture que Borgia LXIII, sauf quelques variations pour le tracé de l'ⲩ ; ils ont les mêmes accents, caractérisés surtout par la double manière de marquer la semivoyelle ; ils concordent également avec Borgia pour les dimensions relativement petites du format et le nombre des lignes.

Entre Paris 129⁴ f°s 74-77 et 129⁵ f°s 121-122 doivent se placer deux fragments nouvellement mis au jour ; l'un, Vienne K 9090-9091 (Wessely XI, n° 101) est composé de deux feuillets trouvés réunis au moment de la découverte (« zusammen gefunden von Prof. Krall », Wessely, *loc. cit.*) et cotés ⲡ-ⲡ[ⲁ], *Matth.* XIV, 36-XV, 14 ; ϥⲁ-ϥⲃ *Matth.* XVI, 25-XVII, 9ᵃ ; l'autre fragment, récemment acquis par M. Pierpont Morgan, se rattache immédiate-

(1) Lire 76 et 79 ; les f°s 77 et 78 correspondent aux lacunes signalées par les points d'interrogation, que nous rencontrons dans la suite ; nous les avons mis entre crochets, à leur place respective.

(2) Insinger, n° 13 ; f°s 1 et 2.

(3) Insinger, n° 13 ; f° 3.

ment au second feuillet de Vienne, avec la pagination ϥϛ-ϥⲍ, *Matth.* XVII, 9^{b}-20, avec lacunes ; l'un et l'autre ont le nombre de lignes, les accents, ainsi que les ornements de Borgia et des feuillets de Paris.

Il est à remarquer que le premier feuillet de Vienne porte le chiffre pair ⲡ au *recto* ; c'est la suite de l'anomalie constatée pour Paris 129^{4} f° 77 *verso*, ⲛⲑ au lieu de ⲛⲏ ; le scribe n'a pas tardé à corriger son erreur, puisque le second feuillet de Vienne a déjà la cote normale ϥⲁ-ϥⲃ, de même que le fragment Pierpont Morgan, ϥϛ-ϥⲍ.

Les f°s 121-122 de Paris 129^{5}, paginés ⲣⲓⲑ-ⲣⲕⲃ, sont fragmentaires, de même que le feuillet Strasbourg 256, qui a perdu sa pagination ; celui-ci se termine à *Matth.* XXIV, 46 et précède immédiatement Paris 129^{5} f°s 145-152, ⲣⲙϛ-ⲣⲛⲏ, *Matth.* XXIV, 47-XXVI, 47.

Le fragment 17 du Caire (Patriarcat), morceaux d'un feuillet très détérioré, contient la fin de S. Matthieu, avec une souscription pareille à celles de Borgia.

M. Crum, *Add.* p. 517, rattache British 78 à Borgia LXVII plutôt qu'à notre codex LXIII : « probably same Ms as Zoega LXVII (Balestri Tab. 25). » L'écriture de Borgia LXIII et celle de Borgia LXVII se ressemblent, mais les lignes sont plus courtes et moins fournies dans le premier manuscrit (moyenne 7-9 lettres par ligne ; largeur du texte pour les deux colonnes, 15 $^{cm.}$) que dans le second (moyenne 11-12, parfois 14 lettres par ligne ; largeur du texte pour les deux colonnes, 19$^{cm.}$). D'après cette donnée, c'est à Borgia LXIII et non à Borgia LXVII qu'il faut assimiler les deux feuillets de Londres. L'examen de la hauteur respective des colonnes donne les mêmes résultats. Des feuillets de Londres il ne reste que la partie inférieure, haute de 14 $^{cm.}$ pour 25 lignes, proportions

qui répondent exactement à celles de Borgia LXIII ; dans le codex Borgia LXVII, au contraire, un fragment de 14 $^{cm.}$ de haut ne pourrait contenir plus de 21-22 lignes, là même où le texte est le plus serré. L'écriture de British 78, pareille à celle de Borgia LXIII, s'écarte aussi quelque peu, notamment pour l'ⲩ et le ϩ, de celle de Borgia LXVII ; enfin le pointillé de la marge centrale, propre à ce dernier manuscrit, fait défaut dans les fragments de Londres comme dans ceux de l'autre manuscrit du Vatican. Nous croyons donc qu'il y a lieu de maintenir la classification de M. Horner.

Les f°s 8-15 de Paris 129^7 sont cotés ⲣⲟⲉ-ⲣⲡⲇ, ⲣⲡⲉ-ⲣⲡⲏ (*sic*, au lieu de ⲣⲡϛ, à rapprocher de l'erreur signalée ci-dessus pour Paris 129^7 f. 77) ; on peut en conclure qu'une nouvelle numérotation a été adoptée pour S. Marc et continuée pour S. Luc.

Paris 129^7 f°s 76, 79, 77, 129^8 f° 96, Leyden 55, Paris 129^7 f° 78 nous donnent un texte suivi (avec de petites lacunes), allant de *Luc.* XI, 25-XIII, 5 : 129^7 f°s 76 et 79, [ⲥⲗⲑ]-ⲥ[ⲙ], ⲥⲙⲁ-[ⲥ]ⲙ[ⲃ], *Luc.* XI, 25-30^a ; f° 77, ⲥⲙⲅ-ⲥⲙⲇ (30^b-XII, 8^a ; 129^8 f° 96, petit fragment, et Leyden 55 f° 1 qu'il complète en partie [ⲥⲙⲉ-ⲥⲙϛ], 8^b-22^a ; Leyden 55 f° 2 [ⲥⲙⲍ-ⲥⲙⲏ], 22^b-36^a ; Paris 129^7 f° 78, ⲥⲙⲑ-ⲥⲛ 36^b-48^a ; Leyden 55 f° 3, ⲥⲛⲁ-ⲥⲛⲃ (1) 48^b-XIII, 5.

---

(1) Les feuillets de Paris et de Leyden s'ajustent mot pour mot (Leyden f° 2 *exit Luc* XII, 36^a : ⲛⲧⲉⲧⲛⲣⲟⲉ ⲛⲛⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲉⲩ ; Paris 129^7 f° 78 *inc.* 36^b : ϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲉ ⲉϥⲛⲁϭⲱⲗ, *exit* 48^a : ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲩϯ ⲛⲁϥ ; Leyden f° 3 *inc.* 48^b : ⲛϩⲟⲩⲟ ⲥⲉⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ) ; c'est pourquoi nous leur avons attribué les cotes correspondant à celles qui se lisent très nettement f°s 77 et 78. Les deux premiers feuillets de Leyden ont perdu leur pagination ; le dernier est coté ϥⲁ-ϥⲃ, (au lieu de ⲥⲛⲁ-ⲥⲛⲃ) dans Pleyte et Boeser : *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyden. 1897.*

Le f° 138 de Paris 129[8], *Luc.* XVI, 10-19, est fragmentaire et en mauvais état, mais il a conservé en partie sa pagination, ⲥⲍⲑ-[ⲥⲟ], qui correspond bien à la cote ⲥⲡⲑ de Borgia LXIII, *Luc.* XIX, 44.

Borgia LXIV. Quinze feuillets paginés ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲋ, ⲣⲙⲅ-ⲣⲙⲇ, ⲣⲛⲅ-ⲣⲛⲇ, ⲣⲛⲋ-ⲣⲍ (1), ⲣⲍⲑ-ⲣⲟⲃ ; ⲥⲑ-ⲥⲓⲉ, ⲥⲓⲑ-ⲥⲕ. Dimensions : parchemin, 25,2×20 cm. ; texte 18,7×14 cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

Écriture arrondie, élégante et nette, mais dont les parties grasses sont tracées d'une plume épaisse ; petites marginales fréquemment accompagnées d'un léger ornement rose et vert ; un trait délicat marque la semivoyelle ; quelques accents à la fin des mots ; le tréma sur l'ⲓ est parfois omis, parfois remplacé par un petit trait ; des points ou des traits symétriquement combinés signalent le commencement de certaines leçons ; lignes à la pointe sèche très visibles.

Horner *Reg. of the Fragm.*, n° 41 : « Paris 129.7 f. 68 coll. 2 ll. 30, 18.2 × 13.3 *Luke* IX, 8-21, 129.8 f. 91, XI 30-42 Vatican 64 ff. 10 XX 10-47, XXI 1-24, XXII 32-42 (2), 45-49, XXIII 48-56, XXIV 1-7, 24-53 subscription *John* I 1-6, II 13-25, III 1-18 Vatican 64 ff. 5 VIII 38-59, IX 1-28, X 2-16 Paris 129.10 f. 166 XII 34-42, 44-46 f. 165 XII 47-50, XIII 1-4, 6-8 f. 180, XVI 2, 3, 5-11, 13 f. 201, XX 26-31, XXI 2, 4-7 ».

---

(1) Les chiffres ⲣⲛⲑ-ⲣⲍ, ⲥⲓⲉ-ⲥⲓⲉ et ⲥⲓⲑ sont d'une écriture plus récente. La plupart des feuillets tiennent encore ensemble ; seuls, les feuillets 8-9, 11, 14-15 sont détachés du reste ; p. ⲣⲟⲃ, le chiffre ⲓⲁ, fin du 11e cahier, devrait correspondre à la page ⲣⲟⲉ.

Les chiffres anciens se lisaient probablement encore au temps de Zoega, qui donne, sans observations, la pagination actuelle.

(2) Les versets 43, 44, relatifs à la sueur de sang, sont omis dans le texte.

Id. Notes, p. 380 : « 41, ornament peculiar, coloured pink and green, page numbers with many small lines, elaborate coloured dotted lines at the end and beginning of the Gospels, but there seems no heading to John, VIII. »

Les fragments de Paris ont, tous, l'écriture et le petit ornement vert et rose, ainsi que les lignes très apparentes de Borgia ; pour autant que leur état de conservation permet d'en juger, ils en ont aussi les dimensions et le nombre de lignes. Seul, 129[7] f° 68 a conservé sa pagination ϛⲁ-ϛⲃ pour *Luc.* IX, 8-21 ; les f[os] 166 et 165 sont insérés à rebours dans le vol. 129[10] ; les f[os] 180 et 201, très détériorés, ont de nombreuses lacunes.

A la liste dressée par M. Horner nous croyons devoir ajouter : 1° Vienne K 9048 (Wessely, XII, n° 155) ⲕⲑ-ⲗ, *Luc.* IV, 40-V, 9, qui correspond à Borgia LXIV pour les dimensions très étroites des colonnes, le nombre des lignes, l'écriture (cf. ⲣ, ⲧ, ϩ), les initiales et les ornements ; 2° Paris 132[2] f° 94, fragment de feuillet placé isolément sous le n° 62, dans le *Reg. of the Fragm.*, *Luc.* IX 23, 24, 26, 27, 29-31, 33, 34, avec lacunes ; il a tous les caractères paléographiques et l'ornement rose et vert de notre groupe ; à en juger par le contenu, il devait faire suite à Paris 129[7] f° 68, avec la pagination [ϛⲅ-ϛⲇ].

Borgia LXV. Vingt et un feuillets copto-grecs paginés ⲥⲗⲑ-ⲥⲙⲇ ; ⲧⲗⲇ-ⲧⲙⲅ, ⲧⲙⲉ-ⲧϛ (1). Dimensions : parche-

(1) D'après Zoega, p. 184, ⲧϛⲁ ; on ne lit plus que ⲧϛ, au *verso* comme au *recto*. Il semble qu'à l'époque où le fonds Borgia fut confié au savant Danois, les trois fragments fussent encore réunis ; tout au moins les considérait-on comme appartenant au même ms. : « fragmenta tria codicis perantiqui, Novum Testamentum, saltem quatuor Evangelia, tum graece, tum coptice complexi » *ibid.* Actuellement, les deux derniers fragments,

min, 23-25×19-21cm.; texte, 18-19×14-14,5cm.; lignes, 28-31 ; deux colonnes.

Belle onciale ; dans les divers fragments, l'ⲁ et l'ⲩ à forme angulaire sont mêlés à l'ⲁ et l'ⲩ à forme arrondie ; nulle part n'apparaît le ⲙ angulaire ; petites marginales, tantôt rares, tantôt plus fréquentes (1) ; pas d'ornements ni de polychromie ; à peine quelques traits signalant certains passages (v. Balestri, *loc. cit.*) ; la semivoyelle est marquée par un trait délicat, tantôt horizontal, tantôt légèrement convexe ; emploi irrégulier du tréma sur l'ⲓ ; quelques fois il apparaît sur l'ⲩ ; certaines cotes de la pagination sont effacées ; les numéros ⲓ̅ⲉ̅-ⲓ̅ⲋ̅ des cahiers ne sont pas d'accord avec la pagination laquelle, d'ailleurs, n'est pas toujours régulière ; dans le 1r fragment, le nombre impair se lit au *recto* ; dans le 2e et le 3e, il se lit au *verso*. Balestri, Tab. 20 et 21.

Horner. *Reg. of the Fragm.*, n° β : « Paris 129.7 f. 35 coll. 2 ll. 26-29, 19 × 14 *Luke* VI 11-18, 129.8 ff. 121, 122, XVII 29-35, 36, 37, XVIII, 1, 2, 32-43 f. 140, XXI 25-31 Vatican 65 XXII 12-42 (2), 45-71, XXIII 1-11 Paris

contenant les textes de S. Jean, sont séparés du premier (S. Luc) et placés dans une farde spéciale. Balestri relève une certaine différence dans l'écriture des deux groupes. et renvoie aux deux *fac. sim.* de sa publication : « Characteres nonnihil a praecedentibus differunt » ; ces différences ne nous paraissent pas très caractérisées et nous croyons, avec Zoega et M. Horner, que les trois fragments sont bien du même codex. Le fait n'est d'ailleurs pas directement contesté par le P. Balestri, qui donne d'intéressants détails sur l'état actuel du manuscrit et l'histoire du texte (pp. XXXIII-XXXV).

(1) Zoega : « litterae marginales nullae » ; Balestri, p. XXXIII (1re partie) : « littera marginalis rara admodum, eaque eiusdem fere ac reliquae dimensionis » ; p. XXXIV (2e partie) : « litterae marginales reliquis aliquantulum maiores frequentes adsunt ». Horner, *Notes*, p. 379 : « initials ... appear in the Greek only » ; on en voit cependant çà et là (p. ⲥ̅ⲙ̅ⲉ̅, ⲧ̅ⲙ̅, ⲧ̅ⲙ̅ⲏ̅, ⲧ̅ⲛ̅ⲁ̅, ⲧ̅ⲛ̅ⲏ̅, ⲧ̅ⲝ̅) dans le texte copte ; elles dépassent légèrement les dimensions des autres caractères.

(2) *Luc.* XXII, 43, 44 (la sueur de sang) est omis dans le texte, de même que *Luc.* XVII, 36, et *Jo.* VII, 1-VIII, 11 (la femme adultère).

129.8 f. 157 XXIV 18, 19, 21-25 VATICAN 65 *John* VI 21-25, 25-58, 68-VII, 52, VIII, 12-25 (1). »

Id. Notes, p. 579 : « ϐ, earler and later forms, initials and section marks appear in the Greek only. » Balestri, saec. VI ; Georgi, saec. IV, *sic ?* ; Tischendorf et Gregory, saec. V ; Franchi de Cavalieri und Lietzmann (*Spec. cod. Graec. Vatic.* Bonn. 1910), saec. V-VI ; Kenyon (*Hand. to Crit. N. T.*, p. 96) : « Tischendorf, with more probability, to the fifth ». Voir aussi Heer, *Neue griech. sahid. Fragm.* Oriens Christ., 1912, p. 19.

Paris 129⁷ f° 35, sans pagination, a tous les caractères de Borgia LXV et des fragments suivants ; l'alpha angulaire n'y paraît qu'une fois.

Des f°s 121, 122 de Paris 129⁸, seul, le f° 122 *verso*, porte clairement la cote ⲥⲁ (2).

La lacune (*Luc.* XVIII, 2ᵇ-32ᵃ) qui sépare ces fragments est comblée en partie par deux feuillets de la nouvelle collection Pierpont Morgan, manifestement du même groupe ; le premier fait suite à 129⁸ f° 121, avec *Luc.* XVIII, 2ᵇ-9, et le second précède immédiatement 129⁸ f° 122, avec *Luc.* XVIII, 24-32ᵃ (3). Ils ont perdu leur pagination [ⲣϥⲃ-ⲣϥⲅ, ⲣϥⲏ-ⲣϥⲑ].

Le f° 140 de Paris 129⁸ est mutilé du bas ; mais il se complète par le petit fragment 209 de Paris 129¹⁰ ; la

(1) Le passage placé entre crochets est omis dans le *Register*, mais l'auteur y renvoie sous le n° ϐ dans les notes du texte (t. III, p. 106-132). Le texte grec comprend : *Luc.* XXII, 20-42 ; 45-XXIII, 20 ; *Jo.* VI, 28-67 ; VII, 6-52 ; VIII, 12-31, pour le fragment Borgia.

(2) Nous avons déjà signalé la présence des chiffres impairs au *verso*, pour le 2ᵉ et le 3ᵉ fragment de Borgia LXV : le scribe doit avoir rectifié sa cote entre *Luc.* XVIII, 42 et XXII, 12 (Borgia, p. ⲧⲗⲍ), probablement même entre *Luc.* XVIII, 42 et XXI, 25 (Paris 129⁸ f° 140, p. ⲥⲗⲍ, voir ci-dessous).

(3) Pour avoir le texte complet, il manque *Luc.* XVIII, 10-23, équivalant, dans le texte imprimé de M. Horner, à deux feuillets de Borgia LXV.

pagination est en partie effacée ; on distingue cependant encore, au *verso*, la lettre ⲗ et la partie inférieure du delta, ce qui nous donnerait le chiffre [ⲥ̄]ⲗ̄ⲇ̄, en correspondance parfaite avec la numérotation de Borgia LXV. En effet, une lacune (*Luc.* XXI, 32-38, XXII, 1-11) équivalant à deux feuillets (ⲥ̄ⲗ̄ⲉ̄-ⲥ̄ⲗ̄ⲏ̄), le sépare du premier fragment du Vatican qui débute par la cote ⲥ̄ⲗ̄ⲑ̄. D'après le *Register* de M. Horner (qui ne mentionne pas 129[10] f° 209), Paris 129[8] f° 140 contient *Luc* XXI, 25-31. Voici le contenu respectif des deux fragments pour le texte copte : 129[8] f° 140 : XXI, 25-26, 28[b]-31[a] ; 129[8] f° 209 : XXI, 27-28[a]; 32.

Paris 129[8] f° 157 est fragmentaire, sans pagination.

M. Horner classe sous le n° α : « Paris 129.9 [f. 49] coll. 2 ll. 29, 28, 18.2 × (10.5) *John* I 16, 17, 19-25 f. 65, III 2-9 f. 76 IV 45-52 » ; cf. *Notes*, p. 379 : « α, this bilingual fragment has both earler and later forms, small initials partly in text with section mark. »

Ces feuillets nous ont paru, en tout, pareils à ceux du groupe β. Le f° 49, fragmentaire, est coté au *verso* ⲥ̄ⲡ̄ⲃ̄ ; le f° 76 (ll. 28-31) n'a plus sa pagination ; mais le f° 65 a conservé le chiffre ⲥ̄ϥ̄ⲋ̄ du *recto* pour *Jo.* III, 2-9. D'après le calcul que nous avons fait sur le texte imprimé de Horner, l'intervalle qui sépare *Jo.* III, 9 de *Jo.* VI, 21 (commencement du fragment du Vatican) équivaut à 36 pages du manuscrit (1) ; la dernière page du fragment perdu devrait donc être cotée ⲥ̄ϥ̄ⲏ̄ + 36 = ⲧ̄ⲗ̄ⲇ̄ ; ce chiffre correspondrait exactement à la pagination de

(1) *Jo.* III, 10-VI, 20 équivaut à 328 lignes du texte imprimé ; 18 lignes de ce même texte correspondent à la moyenne d'un feuillet (partie copte) de Borgia LXV (18 × 18 = 324).

Borgia LXV, *Jo.* VI, 21, si celle-ci était régulière : ⲧⲗⲉ au lieu du chiffre pair ⲧⲗⲋ.

Borgia LXVI. Voir Borgia LI.

Borgia LXVII. Trois feuillets paginés ⲥⲛⲁ-ⲥⲛⲉ. Dimensions : parchemin 30,9 × 24,5 cm. ; texte, 24-25×19 cm. ; lignes 37-38 ; deux colonnes.

Belle écriture dont les traits menus tendent toutefois à disparaître ; ⲁ, ⲙ et ⲩ de forme angulaire (1) ; de rares marginales, petites et moyennes, parfois relevées d'un léger ornement (2) ; la semivoyelle est marquée par un trait, tantôt bref, tantôt prolongé : quelques accents à la fin des mots, parfois même sur l'ⲓ, qui perd alors le tréma. Les pages ⲥⲛⲋ et ⲥⲛⲉ portent respectivement, à droite et à gauche, les chiffres ⲓⲋ et ⲓⲏ des quaternions. La perforation du parchemin, pour le tracé des lignes, apparaît ici dans la marge du centre, entre les deux colonnes, alors que dans un grand nombre de manuscrits elle ne s'observe que dans les marges extérieures ; cf. notes Borgia XLII. Balestri Tab. 25.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 15 : « Paris 129.4 f. 1 coll. 2 ll. 37, 24.2 × 18.6 *Matthew* I 1-22, 129.4 f. 7 III 10-17, IV 1-15, 129.5 f. 95 XIII 41-58, XIV 1, 2 Brit. M. 69 Or. 3579 B ff. 16-17 XV 11-39, XVI 1, 2, 4-12 Berlin 1605 f. 4 (3) XIX 12-29 B. M. f. 18 XXI 6-25 Cairo 55 XXIII 35-39, XXIV 1-5, 7-36, 37-45 Berlin M. 8778 XXV

(1) L'ⲁ arrondi se rencontre parfois à la fin de la ligne.

(2) Balestri, p. XXXVI « ornamentum non injucundum viridi col. ». Nous n'avons retrouvé la couleur verte de ces ornements ni dans Borgia, ni dans les feuillets complémentaires de Paris. Zoega, p. 184 : « litterae marginales perrarae, magnitudine modicae colorumque fuco destitutae, cum capreolis ut plurimum exiguis atramento delineatis ».

(3) Lire f. 5.

20-39 Paris 129.6 f. 2 *Mark* I 30-34, 36-41, 44, 45, II 1-8, 129.4 f. 8 III 22-25 (1) 139.6 f. 5 IV 15, 16, 32-34 Vatican 67 ff. 5 *Luke* XXIII 14-16, 17 (2) -56, XXIV 1-32 Paris 129.9 f. 75 *John* IV 27-33, 40-50 ff. 80-85 IV 50-54, V, VI, VII 1-21, 129.10 f. 165 XIII 18, 19, 22-25, 29-31, 33-35 f. 192 XIX 20-22, 24, 33 (3) ».

Id. Notes, f° 378 : « 15 large page with numbers and intercolumnar punctures, initials rare but of two sizes, very elaborate colourless ornament, VIII. »

Le commencement de ce manuscrit, qui comprenait les quatre évangiles, nous est donné par Paris 129[4] f° 1, paginé ⲁ̅-ⲃ̅, avec *Matth.* I, 1-22[a]. Nous en avons retrouvé la suite dans le feuillet de Vienne K 9550 (Wessely XI, n° 91) *Matth.* I, 22[b]-II, 15 (ll. 37) ; il a les cotes ⲉ̅ ⲋ̅ accompagnées des traits multiples qui caractérisent la pagination de ce codex ; comme les autres fragments, il est perforé tout le long de la marge centrale.

Paris 129[4] f° 7 a perdu sa numérotation ; de même que les précédents, et que Paris 129[5] f° 95 et British Museum 69, il compte 37 lignes et porte, à côté des initiales, les petits ornements sans couleur, que nous avons relevés dans Borgia.

Paris 129[5] f. 95, *Matth.* XIII, 41-XIV, 2, est coté ⲗ̅-ⲗ̅ⲁ̅ ; deux feuillets le séparent du premier fragment de Londres, numéroté ⲗ̅ⲉ̅-ⲗ̅ⲑ̅, *Matth.* XV, 11- XVI, 12 (4) : « There are enlarged initials, accompanied by scroll ornaments in ink. The ruling points are pricked in the central margins » (Crum, Catal.).

---

(1) Lire III, 22-25, 28-30 ; 35-IV 1, 8-10.
(2) Lire 18 ; le verset 17 est omis.
(3) Plus quelques vestiges des versets attenants.
(4) *Matth.* XVI, 3 est omis dans le texte.

Cette description peut s'appliquer également à Berlin Or. f° 1605, f. 5 paginé π̅-π̅ⲁ̅ ; celui-ci n'est séparé que par deux feuillets du second fragment de Londres, paginé π̅ⲉ̅-π̅ⲋ̅ (1), *Matth.* XXI, 6-25.

Les deux feuillets du Caire (Patriarcat 55) et le feuillet de Berlin M. 8778 n'ont plus leur pagination, mais ils présentent les particularités du groupe, notamment le pointillé dans la marge centrale.

S. Marc n'est représenté dans la liste de M. Horner que par trois feuillets fragmentaires, Paris 129[6] f° 2, 129[4] f° 8 ; 129[6] f° 5, où l'on retrouve l'écriture et le pointillé de Borgia LXVII. Ils ont perdu leur pagination : seul, Paris 129[4] f° 8, *Marc.* III, 22 sqq., porte encore au *verso* le chiffre ⲋ̅, précédé d'une lettre faiblement apparente où l'on croit distinguer le ⲣ̅ (2). Ce fragment, qui a les ornements de Borgia LXVII est complété, sauf quelques lacunes, par Vienne K 9005 (Wessely XII, n° 114), *Marc.* III, 26-28, 32-35 ; IV, 4-7, 11-14 ; le petit fragment de Paris 129[6] f° 5, *Marc.* IV, 15, 16, 32-34, appartient au feuillet suivant, de même que Vienne K 9056 (Wessely XII, n° 115) *Marc.* IV 17-20 ; 23-25, 29-32, 36-38.

Vienne K 9052 et K 9005 ont été identifiés entre eux par M. Wessely.

Au même manuscrit appartiennent encore Vienne K 9041 (Wessely XII, n° 119), fragmentaire (3), *Marc.* VI, 4-7, 10-13, 15-18, 21-23, K 9096 (Wessely XII, n° 117) ⲣ̅ⲓ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲓ̅ⲃ̅, *Marc*, VI, 24-47 et K 9097 (Wessely XII, n° 117)

(1) Il est à remarquer que Paris 129[5] f° 95, Brit. M. 69, f[os] 16-17, Berlin f° 1605 f. 5 et Brit. M. 69 f° 18 ont uniformément les chiffres pairs au *recto*.

(2) Lecture confirmée par Vienne K 9096, ⲣ̅ⲓ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲓ̅ⲃ̅, *Marc.* VI, 24-27 ; voir ci-dessous.

(3) Il n'a plus sa pagination ; mais comme il précède immédiatement Vienne K 9096 on peut lui donner la cote ⲣ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲓ̅.

ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ, *Marc*, X, 41-XI, 11. Tous ces feuillets ont l'écriture et le pointillé central du groupe Borgia (1) ; l'inconstance du scribe dans le tracé des lettres ⲁ, ⲙ, ⲩ, que nous relèverons dans les fragments de S. Jean, s'observe déjà ici : K 9096 et 9097 ont les formes arrondies, tandis que le fragnent K 9041, qui les précède immédiatement, a conservé la forme angulaire.

Paris 129^{9} f° 75, *Jo.* IV, 27-35, 40-50[a], fragmentaire, et f°s 80-85, *Jo.* IV, 50[b]-VII, 21, donnent un texte continu ; le premier n'a plus sa pagination, mais doit avoir eu la cote ⲥⲟⲁ-ⲥⲟⲃ, les f^os suivants (80-85) étant numérotés ⲥⲟⲩ-ⲥⲡⲁ. Tous ces feuillets, jusqu'à ⲥⲟⲉ inclusivement, ont la forme angulaire pour ⲁ, ⲙ, ⲩ ; à la p. ⲥⲟⲋ, 1re colonne, commence le mélange de la forme angulaire et de la forme arrondie ; celle-ci prévaut et se continue à partir de la ligne 25 de la même colonne ; pour le reste, l'écriture demeure la même.

La forme angulaire revient dans Paris 129^{10} f° 165, mais n'apparaît plus dans le f° 192, fragment de quelques lignes.

Borgia LXVIII. Deux feuillets déchirés, sans pagination. Dimensions : parchemin, 35,8 × 24,9 cm ; texte, 29,5 × 22 cm. ; lignes 35-39 ; deux colonnes.

Écriture droite et grêle, dont les traits se prolongent fréquemment dans les marges intérieures et extérieures ; quelques initiales sans ornements ni couleurs ; la barre horizontale de la lettre ⲏ est placé très haut de manière à lui donner l'apparence du ⲡ ; le trait de la semivoyelle

---

(1) K 9096, 9097 ne sauraient être identifiés avec K 9021, 9022 (Wessely XII, p. 10) ; K 9022 se termine, en effet, à *Marc.* X. 42a, verset déjà compris dans K 9097 qui contient même la fin du verset 41 ; nous avons rattaché K 9021, 9022 à Borgia LII.

et le tréma sur l'ι font souvent défaut ; le ϯ porte un point à l'angle droit supérieur ; p. 1, 1re col., l. 14, ⲛⲉⲧⲙⲓⲥⲧⲉⲩ̅, avec un trait prolongé, pour ⲛⲉⲧⲙⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ; Balestri p. XXXVI : « saec. X ».

Le premier feuillet contient : *Jo.* VII, 33-52 ; VIII, 12-25 ; le second, *Jo.* X, 21-XI, 13. Le passage *Jo.* VII, 53-VIII, 11, (la femme adultère) est omis.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, classe ces feuillets sous le n° 69, sans fragments complémentaires.

Id. Notes, p. 381 : « 69, titulus at *John* XI ⲉⲧⲃⲉ ⲗⲁⲥⲁⲣⲟⲥ », précédé du chiffre ⲁ.

Borgia LXIX. Quatre feuillets dont le premier a perdu sa pagination, et les trois derniers sont cotés ϥ̅ϛ̅-ϥ̅ⲏ̅ ; ⲣ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲇ̅. Dimensions : parchemin, 25,6 × 19,1 cm. (f° 1) ; 25,5 × 18,6 cm (fos 2-4) ; texte, 17,5 — 18,5 × 15,5 cm. ; lignes 27-32 ; deux colonnes.

Écriture assez vulgaire et mal alignée ; grandes et petites marginales, parfois surmontées d'un trait rouge ; grands ornements, figures d'oiseaux, etc. rouge, vert et jaune ; au *verso* du premier feuillet, au-dessus du mot ⲓ̅ⲥ̅, la face du Sauveur. Le trait de la semivoyelle est souvent omis ; l'ι est dépourvu du tréma ; le ϕ est habituellement orné de rouge. A la page ⲣ̅ⲅ̅, certaines lettres se prolongent en traits grossiers dans la marge supérieure. Sections ⲕ̅ⲁ̅, ⲗ̅ⲑ̅, ⲙ̅, ⲙ̅ⲁ̅, ⲙ̅ⲃ̅, d'une écriture plus récente. Balestri, Tab. 24.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 93 : « Paris 129.9 f. 93 *John* VI 33-37, 39-41, 44, 45, 48-51 Vatican 69 ff. 4 ... VIII 25-35 (1), 37-39, XVIII 31-40, XIX 1-4, 17-42, XX 1, 2 ».

---

(1) Une partie du v. 35 et tout le v. 36 ont disparu.

Id. Notes, p. 382 : « 93 later section numbers, ornament of bright colour, and representations of animals, XI. »

La paléographie de Paris 129[9] f° 93, coté ⲕⲑ-ⲗ̄, rappelle à beaucoup d'égards celle de Borgia LXIX ; on y retrouve des ornements polychromes, rouge, vert, jaune et des dessins pareils à ceux que nous avons signalés. On y relève cependant de légères différences dans le tracé de certaines lettres, notamment de la lettre ⲛ ; de plus, le ⲫ du feuillet de Paris n'a pas la couleur rouge que nous venons de signaler dans Borgia LXIX ; cette omission, toutefois, peut s'expliquer par la négligence du copiste ; on trouve même un exemple d'un ⲫ sans couleur rouge dans Borgia LXIX, p. ⲣ̄ⲗ̄, 2e col. l. 7.

Borgia LXX. Deux feuillet paginés ⲣ̄ⲛ̄ⲅ̄-ⲣ̄ⲛ̄ⲉ̄. Dimensions : parchemin, 30×24 cm. ; texte, 23,5×19cm. ; lignes 28-30 ; deux colonnes.

Ecriture assez grossière, rappelant quelque peu celle de Borgia LXIX, mais plus raide et plus serrée ; grandes et petites initiales, noir et rouge ; grands ornements, rouge, noir et jaune. La semivoyelle est marquée par un trait; la ponctuation, par un ou plusieurs points, ou par deux points et un trait ; accents graves assez fréquents, à la fin des mots ; le tréma sur l'ⲓ parfois omis ; section ⲕ̄ⲅ̄. Balestri, Tab. 25.

Horner, *Reg of the Fragm.*, n° 97: « Cairo (Patriarchate) 40 *John* II 12-20, 23-26, III 1-6 Vatican 70, ff. 2 IX 3-41, X 1 Paris 129.10 f. 182 ll. 32,3 (1) XXIII 3-26. » *Id. Notes*, p. 382 : « 97 ..... later section numbers, XI. »

---

(1) Lire 32, 33.

Le feuillet du Caire, fortement endommagé, a perdu sa pagination ; il reproduit l'écriture, les accents et la ponctuation de Borgia LXX. Cette ressemblance nous ne l'avons pas retrouvée dans Paris 129[10] f. 182, paginé ⲥⲝⲉ-ⲥⲝⲋ ; ici, le ϧ a constamment la boucle inférieure à forme angulaire, tandis qu'elle est arrondie dans les fragments de Rome et du Caire ; le ⲫ affecte des formes différentes dans les deux groupes ; Paris a des ornements rouges à la pagination, ce que l'on ne rencontre pas dans Borgia ; celui-ci a 28-30 lignes ; Paris, 32 à 33. Enfin, l'écart entre la numérotation des feuillets (ⲣⲛⲇ-ⲣⲛⲉ Borgia, ⲥⲝⲉ-ⲥⲝⲋ Paris, soit cent et dix pages) dépasse sensiblement les proportions de la lacune du texte (*Jo.* X, 2-XVIII, 2).

Borgia LXXI. Un feuillet paginé ⲙⲉ-ⲙⲋ. Dimensions : parchemin, 21,5 × 18 cm. ; texte, 19 × 14 cm. ; lignes 25 ; une colonne.

Grosse écriture droite ; quelques initiales de moyenne grandeur, sans ornements. La semivoyelle, parfois omise, est marquée tantôt par un trait plus ou moins recourbé, tantôt par un point ; la ponctuation, par un gros point souvent renforcé de rouge ; quelques accents sur les voyelles ; le tréma sur l'ⲓ est souvent omis et, çà et là, remplacé par un trait. Balestri, Tab. 26.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 76 : « Vatican, 71 ...... *John* IX 11-27 Paris 129.10 f. 127 X 26-34, 36-42, XI 1 f. 128 XII 24-39 ».

Id. Notes, p. 381 : « 76, X ».

Les f[os] 127 et 128 de Paris 129[10] sont fragmentaires et ont perdu leur pagination ; mais on y retrouve l'écriture, la ponctuation rouge et noire, ainsi que le format de Borgia LXXI.

Le f° 127 a conservé quelques mots de *Jo.* X, 25.

Borgia LXXII. Un feuillet paginé ⲍⲍ-ⲍⲏ (1). Dimensions : parchemin, 25 × 18cm. ; texte, 19 × 13,5cm. ; lignes 25-26 ; une colonne.

L'écriture ressemble à celle de Borgia LXXI ; mais, selon la remarque de Balestri, elle est mieux soignée, plus arrondie et a les traits plus uniformes ; on n'y voit ni lettres marginales, ni ornements ; elle est réglée par des lignes à la pointe sèche ; la semivoyelle, habituellement marquée par un point, fait souvent défaut ; l'ⲓ porte tantôt un point, tantôt un trait, rarement un tréma ; la ponctuation est parfois renforcée de rouge ; il en est de même du ⲫ et des traits qui encadrent les chiffres de la pagination.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 75 : « Paris 129.9 f. 51 col. 1 ll. 24 (2), 17.5 × 12 *John* I 25-36 Berlin Museum 8775 (n° 174) I 36-51, II 1-7 Paris 129.9 f. 52 II 7-18 Leyden 60 III 27-36, IV 1, 2. British Museum 106 Or. 3579 B f. 39 VIII 38-46 Vatican 72 IX 12-22 Paris 129.10 f. 150 XI 34-48 British M. 114 f. 71 XIX 18-27 Paris f. 200 XXI 2-14 ».

Id. Notes, p. 381 : « 75, ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ, X. »

Les fos 51 et 52 de Paris 129[9], cotés respectivement [ⲉ] (3)-ⲋ, [ⲓⲁ]-ⲓⲃ, sont reliés l'un à l'autre par le fragment de Berlin, deux fos cotés [ⲍ]-ⲏ, [ⲑ]-ⲓ.

---

(1) *Sic* Zoega et Balestri ; nous n'avons trouvé la pagination qu'au *verso*, ⲍⲏ.

(2) Lire : lignes 24 et 25.

(3) La pagination ancienne ne se lit qu'au *verso* ; l'ⲉ du *recto* est d'une main plus récente ; le *recto* du f° 52 ne porte pas de numéro ; il en est de même de Berlin Mus. 8775, Paris 129[10] fos 150 et 200 ; ce qui fait supposer que le manuscrit n'était coté qu'au *verso*.

Dans ces feuillets, de même que dans celui de Leyden 60 (sans pagination), on retrouve le format, l'écriture, les points, les traits rouges et l'accentuation du feuillet de Borgia ; on y rencontre, il est vrai, quelques initiales doublées de rouge, qui font défaut dans le spécimen du Vatican ; mais il faut remarquer que celui-ci ne comprend qu'un feuillet, et que, d'autre part, les initiales n'apparaissent ni au f° 52 *verso*, ni aux f°s 150 et 200 de Paris 129[10], qui appartiennent manifestement au même manuscrit.

Les feuillets 106 et 114 de Londres ont perdu leur pagination ; on y retrouve tous les caractères mentionnés ci-dessus.

La liste de M. Horner doit se compléter par le fragment de Vienne K 9112 (Wessely XI, n° 72) (1), *Jo.* XI, 22-28, 30-34 ; le commencement du feuillet a disparu avec la pagination, mais la fin du texte, *Jo.* XI, 34[a], se rattache directement au f° 150 de Paris 129[10], *Jo.* XI, 34[b]-48. Ce f° 150 est coté [ⲡⲉ̅]-ⲡ̅ⲋ̅, ce qui donne ⲡ̅ⲁ̅-ⲡ̅ⲃ̅ pour le f° de Vienne ; le f° 200 de Paris 129[10] est marqué [ⲣ̅ⲏ̅ⲑ̅] ⲣ̅ⲙ̅ ; ces chiffres, comme ceux des autres feuillets non mutilés, sont accompagnés de traits rouges et noirs.

Borgia LXXIII. Six feuillets dont le premier a perdu sa pagination et dont les autres, cotés au *verso* seulement, correspondent aux pages ϥ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲏ̅. Dimensions : parchemin, 27,5 × 22 cm. ; texte, 22-24 × 18 cm. ; lignes 21-25 ; deux colonnes.

Feuillets palimpsestes, dont la seconde écriture, très grossière, est attribuée par Horner (*Notes*, p. 383) au

(1) Wessely XI, n° 62 porte également la cote K 9112 ; ce sont deux manuscrits distincts.

XIII[e], par Balestri, au XIII[e] ou au XIV[e] siècle ; le second texte comprend *Jo.* XII, 36-XIII, 2 ; XIX, 38-XXI, 23 ; on y trouve les chiffre des sections ⲗⲁ, ⲙⲃ, ⲙⲅ, ⲙⲇ. Le premier feuillet *recto* porte, au dessus de la première colonne, la lettre ⲉ, le dernier feuillet *recto*, la lettre ⲏ, dans la marge supérieure ; elle ne sont pas surmontées d'un trait. Balestri, Tab. 27, 28.

Le texte primitif, du X[e] siècle, concerne l'histoire du martyre et des miracles de S. Philothée. Il a été pubié par Balestri, *op. cit.* p. XXIX sqq. ; cf. *Bessarione*, a. VII. Le texte biblique est classé dans le *Reg.* de M. Horner sous le n° 132 ; nous n'en connaissons pas de feuillets complémentaires.

Borgia LXXIV. Cinq feuillets paginés ⲥⲡⲉ-ⲥⲡⲏ ; ⲥϥⲅ-ⲥϥⲋ ; ⲥϥⲑ-ⲧ (1). Dimensions : parchemin, 34 × 26 cm. ; texte, 29 × 21 cm. ; lignes 32-38 ; deux colonnes.

Onciale irrégulière, lestement tracée et mal alignée ; marginales petites ou moyennes assez nombreuses ; grandes majuscules, noir, rouge, jaune et vert, accompagnées d'ornements et de figures diverses, aux mêmes couleurs.

Le ⲙ a partout la forme angulaire ; pour l'ⲁ et l'ⲩ, la forme angulaire alterne avec la forme arrondie, La semi-voyelle, marquée par un trait, est parfois omise ; tréma sur l'ⲓ ; titres en caractères rouges ; p. ⲥⲡⲉ, au bas de la page, ... ⲛⲁⲩⲛⲟⲥⲉ̈ⲓⲥ ⲱϣ ⲟⲛ ⲉϫⲛ̄ ⲑⲁⲛ̄ ; p. ⲥϥⲉ, sous la 1[re] colonne, ⲉϫⲛ̄ ⲧⲕⲩⲣⲓ̄ⲁⲕⲏ ⲛ̄ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ; p. ⲥⲡⲑ, entre les colonnes, ⲓⲇ, puis, sous une figure humaine, ⲉϫⲛ̄ ⲡⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ ⲓⲇ ; dans la marge supérieure du 2[e] feuillet, ⲓⲥ ⲭⲥ ; p. ⲧ. à droite, le chiffre ⲓⲑ, fin du

(1) *Sic* Zoega et Balestri ; actuellement, les chiffres ⲥⲡⲏ, ⲥϥⲅ, ⲥϥⲇ ne sont plus visibles.

quaternion et, au centre, ⲁ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲱ, entremêlés d'ornements, rouge et noir. Balestri, Tab. 29.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 20 : British Museum 85 Or. 3579 B f. 41 coll. 2 ll. 37 27.5 × 20 *Mark* XII 30-44, XIII 1-7 Berlin Museum P. 8780 (n° 170) *Luke* I 22-24, 40-42 Paris 129.7 ff. 26, 27 III 16-20, 33-38, IV 1-3, VII 30-34, 37-39 Strassburg 29 *John* I, 32-34, 38-40 Paris 129.9 f. 90 VI 12-35 f. 101 VI 35, 36, f. 98 37-41, 132.2 f. 126 VI 42-47, 51-53 f. 101 (1) VI 54-56 f. 98 VI 57-61 f. 94 61-65, 68-71, VII 1, (2) 3-8, 12-17, 129.10 f. 103 VII 41-52, VIII 12-25 ff. 132-137, IX 7-41, X, XI 1-32 Vatican 74 XII 38-50, XIII 1-31, XIV 29-31, XV, XVI 1-10, 29-33, XVII 1-13 Paris 129.10 f. 185 XVIII 25-40, XIX 1, 2 Bodleian (Woide 8) ff. 4 XIX 2-42, XX 1-30 Paris 129.10 f. 199 XXI 16-25 subscription ».

Id. Notes, p. 379 : « 20, rough imitation of the earlier writing, with coarse colouring, initials of three kinds, elaborate quire headings, liturgical notes and remains of a prayer in Greek beginning [ⲡⲁⲛⲧⲟⲕ]ⲣⲁⲧⲱⲣ ⲉⲡⲟⲩ̅ⲛ̅ⲓⲉ ⲟⲑⲥ̅ and referring to ⲡⲁⲗⲁⲓⲁⲕⲏⲛ ⲁⲙⲁⲣⲧⲟⲗⲟⲛ, probably of the twelfth or thirteenth century. At John VI is the titulus ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲱⲉⲓⲕ ⲙⲡⲱⲛϩ̅ ' concerning the bread of the life, ' at XI ⲉⲧⲃⲉ ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ. At the end of John are Greek lections wich suggest an earlier date than XII » (3).

Le f° British Museum 85, coté ⲣ̅ⲓ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲕ̅, avait déjà été identifié par M. Crum, Catal., *Add.* p. 517 : « from same Ms as Zoega LXXIV » ; la description qu'il en donne (Catal. n° 85) correspond à celle du manuscrit de Rome.

(1) Lire 129.9 f° 101.

(2) Nous n'avons pas trouvé de traces du verset 1 ; d'autre part, le f° 98 a conservé une partie des versets 36 et 56.

(3) Balestri, p. XLIII : « Saec. X ».

Il est à remarquer toutefois que, dans le feuillet du British Museum, le ⲙ a toujours la forme arrondie, l'ⲁ et l'ⲩ également, sauf de rares exceptions. A ce fragment se rattache Vienne K 9092, 9095 (Wessely XII, n° 121) ⲣⲓⲉ-ⲣⲓⲍ, ⲣⲕⲁ-ⲣⲕⲃ, *Marc.* X, 47-XI, 18, XIII, 8-32 ; ce dernier feuillet fait suite à British 85, pour la pagination comme pour le texte ; les feuillets de Vienne ont la paléographie de celui de Londres.

Dans les autres fragments groupés ici par M. Horner, on découvre, dans la mesure où la conservation des feuillets permet d'en juger, l'écriture de Borgia LXXIV avec le ⲙ angulaire et les deux formes de l'ⲁ et de l'ⲩ, la polychromie, les ornements, les inscriptions marginales à l'encre rouge et les autres particularités que nous avons signalées dans la description du manuscrit.

Le f° P. 8780 du Musée de Berlin, les f°s 26 et 27 de Paris 129^7 ainsi que le f° 29 de Strasbourg sont très fragmentaires et n'ont plus de pagination. On y reconnaît cependant, dès le premier abord, l'onciale assez négligée du manuscrit du Vatican.

Paris 129^9 f° 90 est détérioré dans la partie supérieure ; mais on parvient encore à distinguer au *recto* le chiffre ⲥⲛⲉ de la pagination, lequel s'accorde avec les données du f° 94 (ⲥⲛⲑ-ⲥⲝ voir ci-dessous).

Paris 129^9 f°s 101, 98 et 132^2 f° 126 sont trois morceaux d'un même feuillet ; les fragments se juxtaposent et les textes se complètent pour nous donner *Jo.* VI, 35^b-61^a (avec petites lacunes). Ce feuillet [ⲥⲛⲍ-ⲥⲛⲏ] faisait suite à 129^9 f° 90, *Jo.* VI, 12-35^a, et précédait immédiatement le f° 94 coté ⲥⲛⲑ-ⲥⲝ avec *Jo.* VI, 61^b-65 ; 68-71, VII, 3-8 ; 12-17.

Le f° 105 de 129^{10}, *Jo.* VII, 41-VIII, 23 (avec omission

de VII, 55-VIII, 11), n'est plus paginé ; mais comme la moyenne des feuillets est de vingt versets, on peut compter qu'un feuillet le sépare du fº 94, ⲥⲛⲑ-ⲥⲝ, d'une part, et deux feuillets du fº 152, ⲥⲝⲑ-ⲥⲟ, d'autre part ; il portait donc les numéros ⲥⲝⲩ-ⲥⲝⲁ.

Les fºs 152-157, *Jo.* IX, 7-XI, 52, ont la cote ⲥⲝⲑ-ⲥⲟ, ⲥⲟⲁ-ⲥⲟⲃ, ⲥⲟⲩ-ⲥⲟⲁ, ⲥⲟⲉ-[ⲥⲟⲋ], [ⲥⲟⲍ-ⲥⲟⲏ], [ⲥⲟⲑ-ⲥⲡ]. Quarante-deux versets, soit deux feuillets, les séparent du premier fragment du Vatican, paginé ⲥⲡⲉ-ⲥⲡⲏ.

Le fº 185 de Paris 129[10], *Jo.* XVIII, 25-XIX, 2[a] est paginé ⲧⲉ-ⲧⲋ ; séparé par deux feuillets du dernier fragment de Rome, (ⲥϥⲑ-ⲧ), il se rattache immédiatement aux feuillets d'Oxford, cotés ⲧⲍ-ⲧⲓⲁ.

Paris 129[10] fº 199, sans pagination, contient la fin de S. Jean avec la souscription.

Borgia LXXV. Un feuillet paginé, d'après Zoega, ⲝ-ⲝⲁ (1). Dimensions : parchemin, 30 × 25cm. ; texte, 25,2 × 21cm. ; lignes 27-29. Deux colonnes.

Écriture droite, assez grossière, mais bien alignée ; nombreuses ligatures ; les traits de certaines lettres se prolongent fort avant dans les marges ; à la fin des colonnes, l'omicron est souvent rejeté au-dessus de la ligne ; quelques initiales sont légèrement ornées de rouge ; la semivoyelle est marquée par un trait ; quelques accents sur les voyelles ; pas de tréma sur l'ı. Au bas de la page, ·:· ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲛⲁⲩ ⲛⲧⲁϥⲛⲉϫ ⲙⲟⲟⲩ .... ·:· ⲧⲁⲉ[ⲕ]ⲁⲛⲏ, en couleur rouge ; au sommet du *recto*, une croix, au *verso*, ⲛⲕⲁⲧⲁ. Balestri, Tab. 50, s. XI.

(1) Dans l'état actuel du manuscrit, la pagination a disparu : cf. Balestri, *Introd.* p. XLV : « pagg. juxta Zoega ⲝ ⲝⲁ (erreur d'impression chez Balestri pour ⲝⲁ) quae modo, resecata membrana, non apparent ».

Le feuillet contient *Jo.* XII, 48-XIII, 17.

M. Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 49 ne rattache à ce fragment que « Paris 132.2 f° 58 *John* IV, 9,10 ». *Jo*, IV, 9, 10 est le contenu du *verso* ; au *recto*, ce fragment, inséré à rebours, contient *Jo.* III, 28.

Nous y rattachons, en outre, Paris 129[9] f[os] 54-55, ε̄-η̄, *Jo.* I, 42-51, II, III, 1-4 et British Museum 109 (Catal. Crum) Or. 3579 B f. 64, déjà identifié avec Borgia LXXV par M. Crum (*Add.* p. 517), ⲙⲋ̄-ⲙⲍ̄, *Jo.* IX, 31-X, 10. Les feuillets de Paris, comme celui de Londres (1), ont l'écriture (cf. ⲁ̂, ⲉ, ⲙ, ⲕ), les acents, les initiales, la croix et les titres (2) de Borgia LXXV, ils en ont aussi les inscriptions marginales rouges et marquées du même pointillé ·:· ; comme dans le fragment du Vatican, l'ⲉ prend souvent la forme arrondie au commencement de la ligne, l'ⲁ et le ϫ prolongent leurs traits dans la marge, l'ⲓ est dépourvu du tréma ; les colonnes sont de 25-29 lignes dans les feuillets de Paris, de 27 lignes dans celui de Londres. Il n'y a point de disproportion entre les chiffres de la pagination ; ceux-ci nous montrent, d'autre part, que les divers feuillets ont appartenu à un codex dont la numérotation commençait avec l'évangile de S. Jean. Ces observations, en ce qui concerne l'écriture, la croix, les titres (3), et la pagination, s'appliquent également à Vienne K 9085 (Wessely XI, n° 61) ⲅ̄-ϫ̄, *Jo.* I, 24-26, 29-36, 38-40 ; c'est la moitié supérieure du feuillet qui précède immédiatement Paris 129[9] f[os] 54-55. Un autre feuillet de Vienne

---

(1) Ces deux fragments sont classés par M. Horner, sous le n° 99.

(2) Paris 129[9] f° 54 porte au *recto* ⲛⲏⲥ, au *verso* la croix ; f° 55, au *recto* la croix, au *verso* ⲛⲕⲁⲧⲁ ; British Museum 109, au *recto* la croix, au *verso* ⲛⲕⲁⲧⲁ.

(3) Au *recto* la croix, au *verso* ⲓⲱⲁ, à rapprocher de ⲛⲏⲥ de Paris 129[9] f. 54 *recto*, qui faisait suite à ce feuillet.

appartient manifestement au même manuscrit ; c'est K 9111 (Wessely XI, nº 67), sans pagination, *Jo.* VIII, 16-34 ; il a, au *recto*, la croix et, au *verso*, l'inscription ⲡⲕⲁⲧⲁ, comme Borgia LXXV dont il reproduit exactement les particularités paléographiques.

Borgia LXXVI. Quinze feuillets paginés ⲝⲋ-ⲟⲏ ; ⲡⲁ-ϥⲏ (1). Dimensions : parchemin, 27 × 25,2 cm. ; texte, 24,5 × 16,5 cm. ; lignes, 27-28 (2).

Grosse écriture droite ; nombreuses marginales, petites ou de moyenne grandeur, ornées de rouge. La semivoyelle est marquée habituellement par un trait, quelques fois par un point ; parfois elle est omise, comme aussi le tréma sur l'ⲓ ; la ponctuation ordinaire est doublée d'un point rouge, placé à quelque distance ; la ponctuation aux points multiples est entièrement en noir ; sections, d'une écriture plus récente : Ⲗⲃ-Ⲗⲉ, Ⲗⲋ-ⲡⲁ ; quaternions, ⲉ, Ɛ, ⲋ (voir note ci-dessus). Balestri, Tab. 51.

Horner, *Reg. of the Fragm.*, nº 95 : « Paris 129.10 fº 147 *John* XI 10, 11, 26, 27 f. 205 XI 10, 11, 15, 16, 20-22, 26-28 f 148 XI 31, 34-37, 40-42, 44-45 Vatican 76 ff. 15 .... XIII 2-38, XIV, XV 1-20, XVI 10-33, XVII, XVIII, XIX 1-38. »

Id. Notes, p. 382 : « 95 ... later section numbers, XI ».

Paris 129[10] fº 147 ne représente que l'angle gauche

(1) Balestri, p. XLV ; Zoega, p. 185 : « paginarum numeri a primo folio avulsi, in reliquis ⲝⲟ-ⲟⲏ ; ⲡⲁ-ϥⲏ ». Actuellement, tous les feuillets sont cotés, mais, pour un certain nombre de pages (ⲝⲋ, ⲝⲏ, ⲝⲑ, ⲟ, ⲟⲃ, ⲟⲉ, ϥⲉ, ϥⲇ, ϥⲉ, ϥⲉ, ϥⲋ, ϥⲏ), la numérotation est récente ; il en est de même, (pp. ⲟⲏ, ϥⲉ) des chiffres ⲉ du quaternion, lesquels ne s'accordent d'ailleurs ni avec les données de la pagination, ni avec les chiffres des quaternions Ɛ et ⲋ. Ceux-ci, d'écriture ancienne, confirment la numérotation des feuillets : Ɛ, commencement du 6e cahier, correspond à la page ⲡⲁ ($16 \times 5 + 1 = 81$) et ⲋ, commencement du 7e cahier, à la page ϥⲍ ($16 \times 6 + 1 = 97$).

(2) Les cinq premiers feuillets, fragmentaires, n'ont plus que 25 lignes ; les deux derniers présentent quelques petites lacunes.

supérieur d'un feuillet ; il ne contient que des versets fragmentaires, complétant ceux du f° 205, auquel il appartenait. Le f° 148 est également fragmentaire ; il faisait suite au feuillet 147, 205. Tous ont l'écriture et les marginales de Borgia.

Vienne K 9145 (Wessely XI, n° 70) ⲙ̅ⲍ̅-ⲙ̅ⲏ̅, *Jo.* IX, 22-40, s'accorde à tous égards avec les fragments de Borgia ; il compte 27 à 28 lignes ; les majuscules sont accompagnées d'un ornement qui se voit aussi dans Borgia, p. ⲡ̅ⲉ̅ ; l'accentuation est marquée par un trait ou par un point ; le point simple de la ponctuation est doublé d'un point rouge ; autour des chiffres de la pagination, on retrouve les ornements de la numérotation primitive du manuscrit du Vatican. Enfin, les cotes ⲙ̅ⲍ̅-ⲙ̅ⲏ̅ pour *Jo.* IX, 22-40, s'accordent avec les chiffres ⲍ̅ⲍ̅-ⲍ̅ⲏ̅ pour *Jo.* XIII, 2 sqq. de Borgia LXXVI.

Borgia LXXVII. Un feuillet paginé ⲣ̅ⲑ̅-ⲣ̅ⲓ̅. Dimensions : parchemin, 24,2×15,7 cm. ; texte 21×7,5 cm. (1) ; lignes, *recto* 25, *verso* 25 ; une colonne.

Ecriture droite, assez régulière, aux traits uniformément gras ; au *recto*, une petite marginale sans couleurs. La semivoyelle est marquée par un trait ; quelques points sur les voyelles ; la ponctuation finale est formée d'une combinaison de points et de traits ; le tréma sur l'ι est parfois omis. Le feuillet se termine par la souscription ⲕⲁⲧⲁ ⲓⲱ[ϩⲁⲛⲛⲏⲥ]. Balestri : « saec. XI circiter. »

Horner, *Reg. of the Fragm.*, n° 104 : « Vatican 77...... *John* XXI, 18-25 (2) subscription ».

C'est un des rares fragments du fonds Borgia dont on n'ait pas trouvé de feuillets complémentaires.

(1) La partie inférieure a disparu avec quelques lignes des versets 22, 23.
(2) Cf. note 1.

Additions.

P. 276, notes. La première feuille de notre publication était imprimée quand nous avons reçu le dernier fascicule des *Sahidische Bibelfragmente* de M. I. Schleifer, Sitzungsberichte der Kaiser. Akad. Wien. Philos. hist. Klasse, 170 B. 1912. Nous y avons trouvé, p. 2-6, un fragment inédit que l'on peut rattacher avec certitude au groupe Borgia VII. Ce sont deux feuillets conservés à Eton College et contenant *Num.* IV, 35-V, 1 ; VII, 12-37. Le premier précède immédiatement Paris 129[1] f[os] 76-79, ⲣⲓⲍ-ⲣⲕⲁ, *Num.* V, 1-VII, 12, le second en donne la suite; leur pagination respective était donc ⲣⲓⲉ-ⲣⲓⲋ ; ⲣⲕⲉ-ⲣⲕⲋ.

Pour l'identification de Paris 129[1] f[os] 76-79 avec le manuscrit du Vatican, voir notre premier fascicule, Borgia VII ; cf. *ibid.*, notes sur Brit. 10.

P. 315, fin. La note marginale de Borgia LI, p. ⲣⲟⲋ se présente comme suit dans le manuscrit :

ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲉ	Balestri lit, p. XXV : ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲉ ⲛⲧⲁ
ⲛ̄ⲧⲁⲛ̄	ⲛ̄ⲛⲥⲁⲇⲇⲟⲩⲕⲁⲓⲟⲥ ⲛϫⲛⲟⲩ ; le 2[e] ⲛ
ⲥⲁⲇⲇⲟⲩ	avant ⲥⲁⲇⲇⲟⲩⲕⲁⲓⲟⲥ est une erreur
ⲕⲁⲓⲟⲥⲛ̣	de lecture, le texte du *verso* ayant
ϫⲛⲟⲩ	percé quelque peu ; le ⲛ qui précède

ϫⲛⲟⲩ est d'une lecture douteuse, l'encre de l'inscription ayant en partie disparu ; M. Horner qui lit, p. 385 : ϫⲛⲟⲩϥ, a pris ce signe pour le ϥ reporté au-dessus de la ligne.

Le tableau synoptique des fragments coordonnés du N. T. paraîtra à la fin du 3[e] fascicule.

Ad. Hebbelynck.

COMPTES RENDUS.

Université Saint-Joseph de Beyrouth (Syrie). — *Mélanges de la Faculté orientale*, V, fasc. 2; in-8° des 516-LXII pages. Beyrouth, 1912.

Des deux fascicules que comprend le tome V des *Mélanges de la Faculté orientale*, le premier a été signalé dans une des dernières livraisons du *Muséon* (An. 1912, nouv. sér., vol. XIII, n° 2). Le second ne s'est pas fait attendre longtemps : il vient de paraître.

Comme volume, il l'emporte presque d'un tiers sur son aîné ; et il ne lui est pas inférieur pour la richesse et la variété du fond scientifique. Indiquons-en rapidement les principaux articles.

Voici d'abord le R. P. Paul Joüon, avec la suite de ses *Notes de Lexicographie hébraïque* et de ses *Notes de critique textuelle*. Ces deux recueils sont le fruit d'une analyse comparative, complète et personnelle, de tous les textes bibliques. Ils ne pourront désormais être ignorés de ceux qui voudront approfondir l'un ou l'autre des passages ou des vocables dont le savant religieux s'est occupé.

Les *Communications d'après des bibliothèques de Stamboul* (*Mitteilungen aus Stambuler Bibliotheken*), que nous présente M. O. Rescher, se rapportent à dix-sept collections distinctes, dont plusieurs sont la propriété de riches particuliers. Les arabisants y puiseront nombre d'indications utiles et introuvables ailleurs.

Dans son étude sur *Le texte original des Apophtegmes des Pères*, le R. P. M. Chaîne défend, contre M. Amélineau, la priorité de la rédaction grecque. Du petit ouvrage qu'il examine et qui

est connu aussi sous le titre latin de *Verba Patrum*, nous possédons le texte grec en cinq recensions différentes ; et celles-ci, par rapport à la disposition matérielle, se ramènent à trois types : alphabétique, logique, compilatoire. Or, quand on établit une concordance des passages offrant quelques ressemblances, soit de fond, soit de forme, les proportions sont telles qu'une source grecque s'impose. Le copte n'est qu'une traduction. Il est inutile d'ajouter qu'il s'agit du grec tel qu'il etait parlé en Égypte, d'un grec, par conséquent, où les éléments coptes abondent, où l'on rencontre en outre quelques infiltrations de l'arabe.

Au R. P. L. Ronzevalle nous devons et un *Mémoire sur les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie* et une *Note sur les caritatifs en* فعول *et* فعولة *dans l'arabe de Syrie*. Le *Mémoire* a eté lu et écouté avec le plus vif intérêt au Congrès international des orientalistes, à Athènes, en 1912. La *Note* applique à la Syrie et met au point, à l'aide d'une belle liste d'exemples rassemblés récemment, des recherches publiées, en 1904, par A. Fischer sur « les diminutifs de tendresse » dans l'arabe d'Égypte.

Le R. P. Lammens continue à retracer l'histoire de Yazîd 1er, mais en abordant le sujet sous un aspect nouveau. Jusqu'ici il a longuement exposé les faits extérieurs du califat. Désormais, c'est le souverain lui-même, c'est-à-dire sa personne et l'activité déployée par lui dans le gouvernement de ses états, qu'il se propose d'étudier principalement. Les documents directs et explicites faisant trop souvent défaut, il faudra utiliser les indices patiemment recueillis dans le vaste champ de la littérature contemporaine. La tâche sera donc avant tout tâche de fureteur et de glaneur, et l'on sait assez que ce double rôle n'est ni au-dessus des capacités ni en dehors des habitudes du P. Lammens. Mais elle est nécessairement lente à se faire, la gerbe qui se fait en glanant. De là cette note initiale, qui réclame un peu de répit en faveur du diligent historien : « La fin du *Califat de Yazîd 1er*, annoncée pour le présent fascicule, est renvoyée au tome VI, à raison de l'abondance des documents mis à contribution par l'auteur, et pour ne pas retarder l'apparition de ce fascicule. »

Parmi les 120 pages, toutes bourrées de faits, dans lesquelles le R. P. Séb. Ronzevalle poursuit ses *Notes et études d'archéologie*

orientale, deux titres surtout me paraissent, vu leur importance, devoir retenir l'attention. En traitant de *L'aigle funéraire de Syrie,* il reprend en sous-œuvre une question examinée naguère par un spécialiste d'une incontestable compétence, M. F. Cumont. Avec beaucoup de modestie, il se défend, il est vrai, de vouloir faire autre chose qu' « apporter sur certains points des précisions critiques, ... poser quelques points d'interrogation provisoires ». Mais, de fait, il semble bien, en versant de nouveaux éléments au débat, rendre plus que douteuse la thèse de « l'origine syrienne de l'aigle funéraire psychopompe d'époque romaine ». On trouve l'aigle gravé en tant de lieux, sur des monuments et au milieu d'accessoires si divers, qu'il apparaît assez clairement, parfois comme substitut emblématique du soleil, parfois avec une autre signification, et, plus souvent peut-être, comme simple détail décoratif. « L'universalité géographique du motif plastique, jointe à la multiplicité de son symbolisme originel et à la variété de son emploi funéraire dans les pays syriens, à l'époque romaine, interdisent, jusqu'à preuve évidente du contraire, de chercher dans les monuments d'un âge aussi récent la contre-partie archéologique des doctrines eschatologiques si brillamment étudiées par M. Cumont. » — Dans un autre chapitre, consacré à *La tablette hébraïque de Gézer*, cette inscription est mise sous nos yeux en trois reproductions, plus fidèles que toutes les précédentes et pouvant donc aider à de nouveaux essais de déchiffrement. Le P. Ronzevalle lui-même, en s'appuyant sur ces fac-similé, hasarde diverses conjectures originales qui méritent considération. Mais ses commentaires établissent surtout qu'aucune des interprétations proposées jusqu'à ce jour n'était satisfaisante. Accessoirement, il fait ressortir l'ancienneté de la tablette, qu'avec MM. Lidzbarski et Gray il croit être du VIIIe siècle, sinon du IXe.

C'est encore le domaine de l'épigraphie, mais de l'épigraphie copte, qui bénéficiera d'un bon travail du R. P. Mallon, où, sous le titre de *Coptica*, l'auteur procède au dépouillement de quelques inscriptions, soit tumulaires, soit historiques.

Enfin, on aura quelque idée du contenu de ce fascicule et du profit que la science en retirera, quand nous aurons mentionné

encore les *Notes de geographie pontique*, du R. P. de Jerphanion, et, du R. P. Power, des *Additions, suggestions et rectifications aux poésies de Umayya B. Abi-ṣ-Ṣalt*, éditées naguère par M. Schulthess. La contribution du P. Power, qui a eu à sa disposition un manuscrit inconnu à l'éditeur, est rédigée en anglais, comme celle de M. O. Rescher est en allemand ; et ainsi l'une et l'autre attestent une fois de plus que les *Mélanges* joignent à leurs autres mérites celui d'être une collection et une sorte de coopérative scientifique internationales. J. Forget.

* * *

The Messages of the Bible, edited by Frank K. Sanders and Charles F. Kent. Vol. II : *The Messages of the Poets*, by Nathaniel Schmidt, M. A., Professor of Semitic Languages and Litteratures in Cornell University. In-12, XXIV-416 p. New York, Charles Scribner's Sons, 1911.

Réunis, les deux titres transcrits ci-dessus : celui du volume que nous avons sous les yeux et celui de la collection dont ce volume fait partie, sembleraient annoncer une étude embrassant tous les poëtes bibliques. Il n'en est rien. Les *Psaumes* forment, dans les *Messages of the Bible*, la matière d'un tome à part, qui est le Ve ; les oracles prophétiques, énoncés en prose ou en vers, sont traités dans les tomes I et II. Autant de parties dont M. N. Schmidt n'a pu ni voulu s'occuper. Pour lui donc, il concentre son attention sur *Job*, *le Cantique des cantiques* et une série de petits poèmes ou fragments poétiques, au nombre de trente, épars dans les livres de l'Ancien Testament, depuis le « chant de Lamech », Gen. IV, 23-24, jusqu'au « chant de la jeunesse et de la vieillesse », Eccles. XI, 7-XII, 7. On pense bien que, dans l'ensemble, c'est le livre de *Job* et le *Cantique des cantiques*, surtout le premier, qui réclament et obtiennent de loin la plus large place.

Pour la manière d'envisager et de présenter son sujet, M. Schmidt était, jusqu'à un certain point, lié par le plan même de la collection. Il a loyalement rempli les promesses du pros-

pectus primitif ; il les a généreusement dépassées. On nous avait promis « de brèves introductions pour mettre le lecteur au courant du thème traité ». Ici, outre des « introductions » distinctes à chacune des trois sections principales du volume, où sont examinées les questions d'origine, de date, de but, d'analyse des idées, de valeur doctrinale et morale etc., nous trouvons une ample introduction générale sur la poésie hébraïque, c'est-à-dire sur ses éléments constitutifs, sur son histoire, dans la mesure où celle-ci nous est connue, sur celles de ses productions qui, intégralement ou fragmentairement, sont venues jusqu'à nous. L'auteur a essayé de la juger par comparaison avec la poésie des nations voisines. Il en caractérise brièvement et nettement le rythme, comme consistant non seulement dans ce parallélisme des membres de phrases que nous rencontrons aussi chez les Babyloniens et les Égyptiens, mais encore et principalement dans la mesure, dans la cadence métrique fondée sur l'accent naturel ou grammatical.

On nous avait également promis « une interprétation concise, vigoureuse et réaliste de la Bible, un commentaire à la fois original et populaire ». Originale, l'œuvre de M. Schmidt l'est assurément. Elle mérite ce qualificatif à plus d'un titre, et tout d'abord parce qu'elle est bien sortie du travail personnel de l'auteur et d'une étude attentive et immédiate du texte primitif ; mais elle le mérite aussi par l'allure nullement banale d'une traduction qui rend les vers hébraïques en vers anglais. Pareille entreprise suppose une habileté peu commune et exige évidemment un surcroît considérable de labeur. D'autre part, conduite maladroitement ou négligemment, elle pourrait aboutir à une interprétation soit trop approximative, trop paraphrastique, soit dépourvue d'aisance autant que d'élégance, soit présentant simultanément ces deux caractères. Hâtons-nous de dire, à l'honneur de M. Schmidt, qu'il a su se tenir à bonne distance de l'un et de l'autre de ces écueils. Ajoutons que des éclaircissements supplémentaires, sous forme de « sommaires », de « remarques », de « notes et d'appréciations » critiques et historiques, accompagnent nombreux sa traduction.

En revanche, il n'est peut-être pas resté toujours suffisamment « populaire », du moins pour le fond des idées. N'a-t-il pas notam-

ment abordé, çà et là, des problèmes que leur nature eût dû exclure de son cadre et qui, en tout cas, demanderaient des développements qui ne semblent pas avoir été prévus par les fondateurs des *Messages ?* Je le crains.

Passons sur la théorie qui voit dans le livre de Job un ouvrage de marqueterie composé de je ne sais combien de pièces de rapport. Laissons pareillement la question de savoir si le *Cantique des cantiques* pourrait être considéré comme une « anthologie », un recueil de petites pièces érotiques, dans le genre des fragments de Méléagre et de Philodème. Mais il est permis de trouver étrange et déplacé l'essai d'explication de la « valeur morale et religieuse » du *Cantique des cantiques*. Après en avoir exclu toute portée mystique ou allégorique, tout caractère d'épithalame, toute intention de recommander l'état du mariage et ses joies légitimes, M. Schmidt se trouve naturellement amené à des conclusions qu'il résume ainsi : « Ce n'est ni d'amour conjugal ni d'amour entre deux fiancés qu'il s'agit, mais de l'amour simplement, de l'amour de l'homme et de la femme. Chanter l'amour tout court, en célébrer élégamment les charmes, tel a été l'unique but de l'auteur . . . . . Jusqu'à ce que la religion soit comprise comme un culte s'adressant à ce qu'il y a de plus élevé et pénétrant toutes les parties de la vie humaine ; jusqu'à ce que l'amour qui unit un homme et une femme dans une parfaite harmonie et un attachement complet soit reconnu comme chose si sacrée par essence qu'aucune institution humaine n'y puisse ajouter ou ôter quoi que ce soit ; jusqu'à ce que l'amour lui-même ait appris la manière de transporter avec soi quelque chose du riche patrimoine de la vie des sens dans les régions plus hautes de la vie de l'esprit, réel est le danger d'une conduite profanatrice qui sacrifierait ces objets délicats, en les livrant au souffle contaminant de la frivolité et du désordre ; et ainsi la théorie épithalamique peut bénéficier d'une certaine justification historique. Quand seront réalisés les progrès que nous venons d'énumérer, la portée religieuse de ces beaux chants d'amour ne sera plus mise en question. »

Il serait trop facile de souligner la double conception, absolument fantaisiste et condamnée par les faits, de la religion et de

la morale, qui est à la base de ces conclusions. Je me borne à remarquer que des considérations de ce genre me paraissent loin d'être parfaitement *ad captum populi*. A plus forte raison semble-t-il malaisé d'y reconnaître le cachet d'une collection qui doit s'attacher aux « résultats définitifs d'une érudition sobre et réservée ». M. Schmidt lui-même ne prétendrait pas sans doute nous présenter toutes les idées qu'il vient de nous déduire comme certaines et définitivement acquises à la science. Aussi bien je ne puis m'empêcher de croire que son volume, si intéressant par plusieurs côtés, eût gagné à l'omission de semblables hors d'œuvre.

Quant aux doléances ou aux insinuations, produites encore à propos du *Cantique des cantiques*, contre la transposition dans le domaine de la piété des manières de concevoir et de parler employées tout d'abord pour rendre les transports de l'amour naturel, qu'il me suffise de signaler ces idées comme se rattachant à une thèse philosophique qu'un des compatriotes de l'auteur a vigoureusement réfutée et flétrie sous le nom de « matérialisme médical ». « Il faut bien, dit William Jämes, que le langage humain se serve d'images empruntées à notre pauvre vie. L'organisme tout entier résonne et frémit toutes les fois que l'esprit, fortement remué, veut exprimer son émotion. »

J. Forget.

ANNÉE 1912.

Comptes-rendus.